جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۲ | بابت ماہ جولائی سنہ ۱۹۶۵ء | شمارہ ۱

فہرست مضامین

شدید ہوتا گیا کہ قدیم ہندوستانی تاریخ کی کھوج کرنے والوں نے جو کچھ دریافت کیا تھا اس پر اعتقاد کریں اور روحانیت کا جو اعلیٰ ورثہ ہاتھ لگا تھا، اس پر اپنا حق ثابت کریں۔ اس طرح انھوں نے دوسروں پر اپنی فضیلت کو جتایا۔ جواہر لال نہرو اپنے ہم وطنوں کو سمجھاتے رہے کہ اس زمانے کے تصورات اور حالات کا جائزہ لیتے رہیں اور اس سے جو نتیجے نکلتے ہوں ان پر غور کرتے رہیں۔ انھیں اس حد تک کامیابی ہوئی کہ مغربی کمیونسٹ ایشیائی اور افریقی ملکوں اور قوموں کے حالات کا سنجیدگی سے مطالعہ کیا جانے لگا۔ اگرچہ یہ مطالعہ بھی تعصب سے خالی نہیں ہے اور ایسے لوگوں کی خاصی تعداد ہے جو یہ نہیں طے کر سکے ہیں کہ ہمارے لئے سیکھنے کا موقع زیادہ ہے یا سکھانے کا۔

جواہر لال نہرو کو باہر کی دنیا سے جو گہری دلچسپی تھی اس کا سبب کیا تھا اور اس کی خاصیت کیا تھی؟ انھوں نے انگلستان میں تعلیم پائی تھی۔ انگلستان کے مدرسوں نے ہر طرح کے لوگ پیدا کئے ہیں — ٹوری اور وگ، قدامت پسند اور لبرل، امپریلیسٹ اور سوشلسٹ، عالم اور سائنس داں اور کاروباری۔ سوال صرف یہ تھا کہ کس میں کیسی صلاحیت ہے اور مختلف صلاحیتوں کی آمیزش سے کیسا مرکب تیار ہوا۔ جواہر لال نہرو کی انگلستان میں جو تعلیم ہوئی وہ مکمل تھی، حقیقی تھی اور اس کا ان کی طبیعت کے ہر پہلو پر اثر ہوا۔ ہمیں یہ نہیں محسوس ہوتا کہ ان میں ایسے جذبات تھے جو دبائے گئے، انھوں نے اپنے تصورات کو الگ الگ خانوں میں بند نہیں کیا، ان کے اخلاقی اور تہذیبی معیاروں میں کوئی اندرونی تضاد نہیں تھا اور ان کی طبیعت کے خالص ہندوستانی عنصر نے اس تبدیلی میں کوئی رکاوٹ نہیں ڈالی جو تعلیم کے ذریعہ پیدا ہوئی۔ لیکن وہ رہے پورے ہندوستانی۔ ان کے علم، ان کی ذکاوت، ان کی شرافت نے مل کر ان کی طبیعت کو ایک خاص رنگ دیا، بعد کو انھوں نے خود بخود اس بات سے پورا فائدہ اٹھایا کہ ہندوستان میں کوئی ایسا معاشی نظام نہیں تھا جسے ہندوستان نے اصولاً یا عملاً اپنا لیا ہو اور ہندوستان کی خارجی سیاست کسی پرانی غرض یا حکمت عملی کی پابند ہو گئی تھی۔ گاندھی جی کی طرح انھوں نے ہر سماجی اور سیاسی مسئلے کو اخلاقی مسئلہ نہیں بنا دیا، لیکن گاندھی جی نے سیاسی اور سماجی فکر اور عمل کے اخلاقی پہلو پر جو زور دیا تھا اس سے انھوں نے مد

حاصل کی اور اسی کی بدولت ان کا ذہن اس درجہ آزاد ہو گیا اور ان کے احساسات میں ایسی گہرائی آگئی کہ جسے مغربی یونیورسٹیوں کے فارغ التحصیل حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر حاصل نہیں کر پاتے۔

جواہر لال نہرو مغرب اور ہندوستان کے درمیان ایک کڑی تھے یا ہندوستان اور مغرب کے درمیان؟ یہ ایک ایسا سوال ہے کہ جسے صاف یا واضح طور پر نہیں پوچھنا چاہیئے اور نہ اس کا ایسا جواب دینے کی کوشش کرنا چاہیئے جو اشارے سے کچھ زیادہ ہو۔ سیاسی رہنما کی حیثیت سے جواہر لال نہرو کی سب سے اعلیٰ اور قابل قدر صفت قوم سے ان کی محبت تھی۔ یہ محبت ایک ہمہ گیر اور ہر وقت کام آنے والے جذبے کی حیثیت رکھتی تھی جو ان کی اور ان کے قوم کی رہنمائی کرتی رہی۔ لیکن اگر انھیں کبھی طے کرنا ہوتا کہ حق کا ساتھ دیں یا اپنی قوم کا یا اگر کسی اخلاقی قدر کو قوم کی کسی ایسی غرض پر قربان کرنا ہوتا جسے حاصل کرنے کے لئے وہ بیتاب ہوتی تو وہ کیا کرتے۔ گاندھی جی اس سوال کا بہت صاف جواب دیتے اور انھوں نے دو نازک موقعوں پر ایسا ہی صاف جواب دیا۔ انھوں نے عدم تعاون کی تحریک کو بند کر دیا اور چوری چورا میں جو زیادتی کی گئی تھی اس سے چشم پوشی نہیں کی۔ انھوں نے اپنی جان دیدی لیکن ایک اقلیت کو جو بظاہر قصور وار معلوم ہوتی تھی اپنے حقوق سے محروم نہیں ہونے دیا۔ جواہر لال نہرو کی سمجھ میں نہیں آیا کہ عدم تعاون کی تحریک بند کیوں کر دی گئی۔ ان کے لئے ذہنی طور پر یہ ناممکن تھا کہ اپنی قوم کو ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی میں تقسیم کریں اور اس کی وجہ سے فرقہ وارانہ مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے میں رکاوٹیں پیدا ہوئیں۔ انھیں اپنی قوم سے اتنی محبت تھی کہ وہ یہ تسلیم ہی نہیں کر سکتے تھے کہ انھیں کسی اخلاقی قدر کو قوم کی کسی مادی غرض پر ترجیح دینی ہوگی ان کی قوم پرستی مغربی رنگ کی تھی لیکن اسی کے ساتھ ان میں دو صفتیں اور بھی تھیں وہ اپنی ذات کو قوم میں محو کر سکتے تھے بغیر اس کے کہ اپنے آپ کو اس کی اغراض کا بندہ بنا لیں اور ان کے شعور نے قوم کے مفاد کو اخلاقی حکم کا مرتبہ دے دیا۔ یہ مادی مفاد اور اخلاقی اصول کی ایسی ہم آہنگی تھی جس کی آرزو مغرب کے قوم پرست کرتے ہیں اور جس کے سامنے وہ اپنا سر جھکانا چاہتے ہیں، لیکن ان کے حالات جھکانے نہیں دیتے۔

قوم پرستی کا جذبہ جس طریقے سے ظاہر ہوتا ہے اس کی اتنی ہی اہمیت ہے، جتنی خود اس جذبے کی۔ پنڈت نہرو کے تصورات اور ان کے ظاہر کرنے کے طریقے میں مضبوطی تھی، استقلال تھا اور دل افروز معقولیت تھی۔ وہ ہندوستان کی طرف سے ہندوستان کے مفاد کے لئے بات کہتے تھے لیکن جس زبان میں وہ بات کہتے تھے وہ معقولیت کی زبان تھی جو ہر جگہ سمجھی جاتی ہے اور ان میں ایک خیر خواہی تھی جو فوراً محسوس ہوتی تھی۔ عقل اور خیر خواہی کی زبان ہندوستانی یا مغربی نہیں ہے اور اس میں ایک اثر ہوتا ہے جس کا زیادہ دیر تک مقابلہ نہیں کیا جا سکتا۔ اس زبان کا بولنے والا چاہے جس ملک کا ہو وہ اپنے ملک اور باقی دنیا میں ایک مضبوط رشتہ قائم کر دیتا ہے اور اس کی قوم پرستی ساری دنیا کی فلاح کا ذریعہ بن جاتی ہے۔

اپنی اور صلاحیتوں کے ساتھ جواہر لال نہرو میں بسیط اور جامع علم حاصل کرنے کا شوق تھا اور وہ تمام مصروفیتوں کے باوجود اس شوق کو پورا کرتے رہے، لیکن دراصل وہ علم کے ذریعہ معاملات کو سمجھنا چاہتے تھے، وہ معلومات کا خزانہ نہیں تھے بلکہ ایسی شخصیت کہ جس نے انسانی زندگی کے کل میں ہر جزوی علم کی اہمیت کا اندازہ کر لیا تھا۔ مغرب کے مدبر اور عالم اور طالب علم اور اخبار نویس ان سے ملتے تو انھیں محسوس ہوتا کہ معلومات حاصل کرنے کے ساتھ ناگزیر تھا کہ معاملات کی گہرائی تک پہنچنے کی عادت ڈالی جائے۔ جواہر لال نہرو نے ہندوستان کی کوئی بنی بنائی تصویر دنیا کے سامنے نہیں پیش کی، اسے روحانیت یا رواداری یا تہذیبی رنگینی کی مثال نہیں بنایا، ان کو اپنی قوم اور اپنی قوم کی تقدیر پر اعتماد تھا اور اس کے لیے وہ ضروری نہیں سمجھتے ے کہ قوم کی طرف سے کسی قسم کے دعوے کریں اور ان دعووں کو تسلیم کرائیں۔ ان کی قوم بس ن کی قوم تھی جس کی اخلاقی اور سماجی قدریں عام انسانی قدریں تھیں اور اس کے سوا ہ ہو نہیں سکتی تھیں۔ وہ سمجھتے تھے کہ ان کی قوم کو اخلاقی اور مادی قدروں کے درمیان توازن ئم کرنا ہوگا اور ایک معاشرتی زندگی تعمیر کرنی ہوگی، جس کی بنیادیں ذہنی اور مادی اعتبار ے مضبوط اور پائدار ہوں۔ وہ سمجھتے تھے کہ خود ان کی طرح ان کی قوم میں ایک ولولہ ہے

کہ اپنی صنعت اور تجارت کو ترقی دے اور آزادی، عدل اور مساوات کی بنیاد پر اپنا سماجی نظام قائم کرے۔ یہ ولولہ ساری دنیا میں پایا جاتا ہے، اس لیے ہندوستان اور باقی دنیا میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے لیے اس ولولے کی عمومیت کو نمایاں کرنے سے زیادہ صحیح اور موثر طریقہ اور ہندوستان کی تلاش کو ایک اخلاقی اور ذہنی منصوبہ بنانے اور اس کی تکمیل میں ہمہ تن مصروف رہنے کے لئے اس سے بہتر کوئی محرک نہیں ہو سکتا تھا۔

نہرو بین الاقوامی تعلقات کو امن، آزادی اور دوستی کی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتے تھے اور ان باتوں پر وہ ہندوستان کی آزادی سے پہلے ہی زور دے رہے تھے چنانچہ ہندوستان اپنی جنگ آزادی کے دوران ایشیائی، افریقی اور عرب ملکوں کی آزادی کی تحریکوں سے گہری دلچسپی لے رہا تھا۔ اس نے جاپانی حملے کے مقابلے میں چین کی مدد کی اور اسپین میں جمہوریت کو فسطائیت سے بچانے کی بین اقوامی جد وجہد میں اپنے مقدور بھر حصہ لیا۔ آزادی سے پانچ مہینے پہلے نہرو نے ایشیائی ملکوں کے مشترکہ مسئلوں کا جائزہ لینے کے لئے دلی میں ایشیائی ملکوں کی کانفرنس طلب کی تھی اور آزادی کے سترہ مہینوں کے بعد ایسا ہی ایک اجتماع انڈونیشیا کے خلاف ہالینڈ کی کاروائی پر غور کرنے کے لئے طلب کیا گیا، اس میں وزیر اعظم نہرو کی بدولت انڈونیشیا کا مسئلہ پورے ایشیا کا مسئلہ بن گیا اور اس طرح اس کی آزادی قریب تر آ گئی۔ اپریل ۱۹۵۴ء میں ایشیا کے پانچ ملکوں کی ایک اور کانفرنس کولمبو میں بلائی گئی، اس کانفرنس میں بینڈونگ کی پہلی افریقی ایشیائی کانفرنس بلانے کا فیصلہ کیا گیا، جس میں وزیر اعظم نہرو نے ہندوستانی وفد کی قیادت کی اور جہاں پر امن بقائے باہم کے پانچ اصولوں کا اعادہ کیا گیا۔

(نیا دور لکھنؤ جواہر لال نہرو نمبر)

سعید انصاری

مولانا شبلی اور اصلاحِ تعلیم

شخصیتیں عموماً دو قسم کی ہوتی ہیں: ایک خود پسند اور دوسری سماج پسند۔ خود پسند شخصیتیں وہ ہوتی ہیں جو اپنے کسی جذبۂ جمال اور جذب و کیفیت کی تشفی میں مصروف رہتی ہیں۔ ان میں بڑے بڑے مصور، فن کار، شاعر، مصنف اور صوفی گزرے ہیں۔ سماج پسند شخصیتیں اصلاح و تربیت، دوسروں کی امداد و اعانت اور انسانی خدمت کے بغیر سیر نہیں ہوتیں۔ مولانا شبلی کی ذات ان دونوں کا مجموعہ تھی۔ وہ ایک طرف جہاں اچھے ادیب، خوش قلم انشا پرداز اور بلند پایہ مصنف تھے وہاں دوسری طرف ان کا قلب مسلمانوں کے روشن ماضی کی حرارت سے معمور اور ان کے حال اور مستقبل کے انحطاط پذیر تصور سے بے چین رہتا تھا۔

آپ کو یہ سن کر تعجب ہوگا کہ انھوں نے اپنی تصنیفی زندگی میں سب سے پہلا مضمون جو لکھا وہ "مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم" سے متعلق تھا۔ یہ مضمون اصل میں ۱۸۸۷ء میں مسلم ایجوکیشنل کانفرنس کے سالانہ اجلاس منعقدہ لکھنؤ میں پڑھنے کے لئے لکھا گیا تھا جس کی بڑی شہرت ہوئی۔ سرسید نے خاص طور پر اس مضمون کا اپنے اخبار "تہذیب الاخلاق" میں ذکر کیا ہے اور مسلمانوں کو سب سے پہلی بار ماضی کے روشن کارناموں کے ساتھ اپنی قومی تعلیم کی تنظیم اور اصلاح کا خیال پیدا ہوا۔ اس طرح گویا مولانا شبلی سرسید کی تعلیمی تحریک کے سب سے بڑے محرکوں میں بھی تھے۔

اس کے بعد جب مولانا شبلی نے نایاب قلمی نسخوں اور نادر مخطوطات کی تلاش میں قسطنطنیہ، مصر و شام کا سفر کیا تو منجملہ اور مسائل کے انھوں نے ان ممالک کے تعلیمی نظام، مدارس، نصاب اور طلبا کی زندگی کا بھی خاص طور سے مطالعہ کیا ہے۔ قسطنطنیہ میں وہاں کے نئے طرز کے مدارس اور کالجوں کو دیکھ کر

نے سفرنامہ میں بے حد خوشی کا اظہار کیا ہے اور اسی قدر پرانی تعلیم کی پستی اور انحطاط پر آنسو بہائے ہیں۔

مولانا کے علم کے مطابق اس زمانہ میں قسطنطنیہ کے اندر عربی اور دینی مدارس کے طلبار کی تعداد تقریباً بیس ہزار کے قریب تھی، لیکن ان سب کی حالت نہایت افسوسناک تھی۔ عموماً ان کے رہنے کے کمرے تنگ وتاریک، صحن مختصر، مکانات بند بند، غرض حفظان صحت کا کوئی خیال پیش نظر نہیں رکھا جاتا تھا۔ اسی طرح ان کے کھانے پینے کے انتظام کے لئے آمدنی کا واحد ذریعہ خیرات وزکات کی رقمیں تھیں، کوئی مستقل جاگیر یا عطیوں کا سلسلہ نہ تھا۔ اپنے سفرنامہ میں ایک جگہ وہ لکھتے ہیں:

"اس سفر میں جس چیز کا تصور میری تمام مسرتوں اور خوشیوں کو برباد کر دیتا تھا، وہ اس قدیم تعلیم کی ابتری تھی ....

ہندوستان میں تو اس خیال سے صبر آجاتا تھا کہ جو چیز گورنمنٹ کے سایۂ عاطفت میں نہ ہو، اس کی بے سروسامانی قدرتی بات ہے، لیکن قسطنطنیہ، شام، مصر میں یہ حالت دیکھ کر سخت رنج ہوتا تھا۔" (ص۳۰)

مولانا میں قومی تعلیم یا تعلیم کا انتظام قوم کے ہاتھ میں ہو، یہ جذبہ بھی سب سے پہلے اسی سفر میں پیدا ہوا۔ سفرنامہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"اس سے بڑھ کر افسوس یہ ہے کہ تمام کالج اور اسکول جن کا میں نے ذکر کیا حکومت کی طرف سے ہیں۔ قوم نے ابھی تک اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے، یعنی اتنے بڑے دارالسلطنت میں ایک بھی قومی کالج نہیں۔ کوئی گورنمنٹ گو کتنی ہی مقتدر اور دولت مند ہو، لیکن تمام ملک کی علمی ضرورتوں کی کفیل نہیں ہو سکتی، اگر ہو بھی تو چنداں مفید نہیں۔ جس قوم کی تمام ضرورتیں گورنمنٹ انجام دیا کرتی ہے، اس کی دماغی اور روحانی قوتیں مردہ اور بے کار ہو جاتی ہیں (ص۳۲)

اس سفر میں مولانا نے قاہرہ میں بھی ایک ماہ سے زائد قیام کیا، اور ترکی کے بعد مصر کے نظام تعلیم کو بھی دیکھنے کا موقع ملا۔ وہاں بھی انھیں وہی منظر نظر آیا، یعنی نئی تعلیم میں قومیت، مذہبی

رنگ کی کمی اور پرانی تعلیم ضروریات زمانہ سے بے خبر۔ جامع آزہر کے متعلق لکھتے ہیں:

"مجھ کو اپنے تمام سفر میں جس قدر جامع ازہر کے حالات سے مسلمانوں کی بدبختی کا یقین ہوا کسی چیز سے نہیں ہوا۔ ایک ایسا دارالعلوم جس میں دنیا کے ہر حصہ کے مسلمان جمع ہوں، جس کا سالانہ خرچ دو تین لاکھ سے کم نہ ہو، جس کے طالب علموں کی تعداد ۱۲ ہزار سے متجاوز ہو، اس کی تعلیم و تربیت سے کیا کچھ امید نہیں ہو سکتی تھی! لیکن افسوس ہے کہ وہ بجائے فائدہ پہنچانے کے لاکھوں مسلمانوں کو برباد کر چکا ہے اور کرتا جا رہا ہے۔ تربیت و معاشرت کا جو طریقہ ہے اور جس کا میں ابھی ذکر کر چکا ہوں، اس سے حوصلہ مندی، بلند نظری، جوش، ہمت، غرض تمام شریفانہ اوصاف کا استیصال ہو جاتا ہے۔ میں نے یہاں ایسے طلبا دیکھے ہیں جن کے عزیز اور نہایت قریب عزیز (چچا، ماموں وغیرہ) خود اسی شہر میں بڑے بڑے معزز عہدوں پر ہیں اور ان کی تمام ضروریات کے متکفل بھی ہیں، تاہم چونکہ یہ بھی آزہر میں رہتے ہیں اس لئے ان کو عام بازار میں ہاتھ پھیلا کر روٹیاں لینے میں ذرا شرم نہیں آتی۔ طالب علموں کی ذہانت اور پست حوصلگی کا یہ حال ہے کہ بازار میں پیسے کی ترکاری خریدتے ہیں تو کنجڑے کو قسم دلاتے جاتے ہیں کہ بحق سیدنا الحسینؑ! یعنی تجھ کو امام حسینؑ کے سر کی قسم! واجبی قیمت بتانا۔ کیا اس قسم کے تربیت یافتہ لوگوں سے یہ امید ہو سکتی ہے کہ وہ اسلام کی عظمت و شان بڑھائیں گے؟ ہمارے ملک میں اس قسم کے جو مدرسے ہیں، آزہر ان سے بھی گیا گزرا ہے۔

"اس سے بھی زیادہ افسوس تعلیم کی ابتری کا ہے۔ یہاں مستقل اور اصلی طور پر صرف فقہ اور نحو کی تعلیم ہوتی ہے اور دونوں کے لئے آٹھ آٹھ برس مقرر ہیں۔ منطق، فلسفہ، ریاضی اور دیگر علوم عقلیہ تو گویا درس میں داخل ہی نہیں۔ اصول فقہ، تفسیر، حدیث، ادب، معانی و بیان کی تعلیم ہے لیکن اس قدر کم ہے کہ اتنے بڑے دارالعلوم کے کسی طرح شایاں نہیں۔"

مولانا شبلی کی ان علمی و تعلیمی مساعی پر ان کے شاگرد رشید مولانا سید سلیمان ندوی نے نہایت خوب تبصرہ کیا ہے، جس سے مولانا شبلی کی اصلاح تعلیم کی کوششوں پر بہت کافی روشنی پڑتی ہے۔

"حیاتِ شبلی" میں وہ ایک جگہ لکھتے ہیں:

"ان کے نزدیک مسلمانوں کی ترقی کے لئے سب سے بڑی چیز یہ تھی کہ مسلمانوں کی تعلیم کا ایسا نصاب تیار کیا جائے جس میں ایک طرف یورپ کے جدید علوم و فنون کی تعلیم ہو، اور دوسری طرف خالص اسلامی علوم کی۔ اور طریقۂ تربیت اور درس گاہوں کا ماحول تمام تر مذہبی ہو۔ اگر ساری قوم کی تعلیم کا یہ بندوبست نہ ہو تو کم سے کم عربی درسگاہوں میں ایسی اصلاح کی جائے کہ یونان کے بوسیدہ علوم کا سارا دفتر ہٹ کر اس کی جگہ نئے علوم کی تعلیم لے لے اور خالص مذہبی علوم اپنی جگہ پر رہیں اور نصاب میں متاخرین کی شروح و حواشی کے بدلے قدماء کی اصل کتابیں جو فن کی جان ہیں پڑھائی جائیں۔ درس گاہیں عالی شان، رہنے کے کمرے صاف ستھرے اور تربیت ایسی ہو کہ طلباء میں اولوالعزمی، حوصلہ مندی، بلند نظری اور خودداری پیدا ہو۔"

یہ عجیب بات ہے کہ مولانا شبلی سرسید کے حلقہ بگوشوں میں ہونے کے باوجود سرسید کی نئی تعلیم کے تصور سے سخت منحرف اور بیزار تھے۔ سرسید جدید انگریزی تعلیم کے علاوہ ہر مشرقی، دینی اور عربی تعلیم کے مخالف تھے۔ انھوں نے ۱۸۸۱ء میں پنجاب میں مشرقی تعلیم کے نظام کی سخت مخالفت کی۔ ۱۸۹۹ء میں الہ آباد یونیورسٹی میں مشرقی امتحانات کا اجراء نہ ہونے دیا۔ اور نہ صرف یہی بلکہ ہندوستانی زبانوں میں تعلیم دیے جانے کے بھی وہ موافق نہ تھے۔

برعکس اس کے مولانا شبلی کا عقیدہ یہ تھا کہ مشرقی علوم اور عربی تعلیم نہ رہی تو مسلمان، مسلمان نہیں رہیں گے، چنانچہ ۱۸۹۰ء میں ایک جگہ لکھتے ہیں:

"یہ مسئلہ جدید و قدیم تعلیم کا، آج کل ہندوستان میں بھی چھڑا ہوا ہے اور تعلیم قدیم کی ابتری پر عموماً رنج و افسوس کیا جاتا ہے۔ لیکن میرا افسوس دوسری قسم کا افسوس ہے۔ ہمارے ملک کے نئے تعلیم یافتہ پرانی تعلیم پر جو رنج و افسوس ظاہر کرتے ہیں، وہ درحقیقت رنج نہیں بلکہ استہزاء اور شماتت ہے۔ میں اگرچہ نئی تعلیم کو پسند کرتا ہوں اور دل سے پسند کرتا ہوں تاہم پرانی تعلیم کا سخت حامی ہوں اور میرا خیال ہے کہ مسلمانوں کی قومیت قائم رکھنے کیلئے

پرانی تعلیم ضروری اور سخت ضروری ہے۔"

ایک طرف مشرقی علوم اور دینی تعلیم کے متعلق مولانا شبلیؒ کے یہ تاثرات اور خیالات تھے، دوسری طرف ہندوستان میں عربی مدارس اور ان سے فارغ شدہ علمار کے جو حالات تھے، ان کا نقشہ "حیاتِ شبلیؒ" کے مصنف نے جس انداز میں پیش کیا ہے، اسے خود ان کے لفظوں میں سنیے:

"انقلاب و حوادث کے جو طوفان ملک میں اٹھ رہے تھے؛ ان سے حساس مسلمانوں کے دل مضطر تھے۔ مدارس و مکاتب کا پرانا سلسلہ ٹوٹ رہا تھا، انگریزی اسکول اور کالجوں میں مسلمان لڑکے کھنچ رہے تھے، سلطنت کے اثر سے عیسائیت کا چرچا تھا، مشنریوں کے جال ہر جگہ پھیلے ہوئے تھے، ان کے یتیم خانے ہر جگہ قائم تھے۔ مسلمانوں اور عیسائیوں میں مناظروں کی گرم بازاری تھی دونوں طرف سے رسالے لکھے جا رہے تھے۔ یورپ کے نئے خیالات سیلاب کی طرح امنڈے چلے آرہے تھے۔ عام علمار زیادہ تر پڑھنے پڑھانے میں مصروف۔ کچھ معمولی چھوٹی چھوٹی باتوں میں الجھے تھے، اور خواص تقلید و عدم تقلید، قرأتِ فاتحہ، آمین بالجہر اور رفع یدین کے مسئلوں میں ایسے گتھے تھے کہ مناظرہ، مجادلہ مجادلہ، مقاتلہ بن گیا تھا۔ خدا کے گھر لڑائی کے میدان بن گئے تھے۔ ایک دوسرے کی تفسیق و تکفیر پر بڑی بڑی تدبیریں ہو رہی تھیں۔ مدرسوں میں پرانا فرسودہ طریقۂ درس جاری تھا، جو زمانہ کے انقلاب سے بے کار اور نئے زمانہ کے لئے قوم کے نئے رہبر اور نئے رہنما پیدا کرنے سے قاصر ہو رہا تھا۔" (حیاتِ شبلی، ص ۳۰۲)

مولانا شبلی اور تحریک ندوہ

یہ صورت حال تھی کہ حسن اتفاق سے اس سال مدرسہ فیض عام کانپور کے فارغ التحصیل طلبا کے جلسہ دستار بندی کے موقع پر چند نفوس قدسیہ جمع تھے اور اسی مسئلہ پر غور کر رہے تھے جس کا اوپر کی سطروں میں اس قدر تفصیل سے ذکر آیا ہے۔ بہت غور و فکر کے بعد بالآخر یہ طے پایا کہ ایک "مجلس ندوۃ العلمار" قائم کی جائے جس میں ہر مکتب خیال کے علمار شریک ہوں اور وہ مسلمانوں کے دینی و دنیوی فلاح و بہبود کے وسائل تلاش کریں۔ جن لوگوں نے اس دعوت پر سب سے پہلے لبیک

کیا، ان میں مولانا شبلی کی ذات بھی تھی، جن کی نظریں ایک طرف ممالک اسلامیہ کے جدید و قدیم تعلیم کا منظر دیکھ چکی تھیں تو دوسری طرف ان کا دل خود اپنی قوم کے جدید و قدیم تعلیم کی ابتری پر رو رہا تھا۔

اس مجلس کا سب سے پہلا اجلاس اسی مدرسہ فیض عام میں اگلے سال سنہ ۱۹۴ء میں ہوا۔ سہ پہر میں خود مولانا شبلی نے مولانا لطف اللہ صاحب کی صدارت کی تجویز پیش کی جو اس وقت مدرسہ فیض عام کے صدر مدرس ہونے کے ایک بہت بڑے عالم بھی تھے۔ اس کے علاوہ مولانا میں دو خصوصیات اور بھی تھیں جن کی وجہ سے مولانا شبلی کی نظر انتخاب انھیں پر پڑی: ایک تو یہ کہ انھوں نے عمر بھر کسی کی تکفیر نہیں کی تھی۔ دوسری یہ کہ وہ انگریزی کی شُد بُد سے بھی واقف تھے اور یہ دونوں چیزیں اس نئی تحریک کے لئے ضروری تھیں۔

اس اجلاس میں مولانا شبلی نے ندوۃ العلماء کا ایک مکمل دستور العمل پیش کیا جو مزید غور کے لئے ایک سب کمیٹی کے سپرد کر دیا گیا اور پھر دوسرے دن عام اجلاس میں پیش ہوا اور ایک ایک دفعہ کر کے از اول تا آخر منظور ہوا۔

تیسرے اجلاس میں مولانا شبلی نے چند اور تجویزیں پیش کیں جو اصلاح نصاب اور مدارس عربیہ کی عام تنظیم سے متعلق تھیں۔ ان میں سے ایک تجویز تو اس وقت کے مروجہ طریقۂ تعلیم سے متعلق تھی۔ مولانا شبلی یہ دیکھ چکے تھے کہ طلبار کے درس کا جو طریقہ ان مدارس میں رائج تھا وہ ان کی ذہنی فعّالی کو کسی طرح بیدار نہیں کرتا تھا۔ وہ ایک ایک کتاب کے دَور میں برسہا برس لگا دیتے تھے اور اس کے مطالعہ میں خواہ وہ کسی فن سے تعلق رکھتی ہو، سوائے صرفی و نحوی ترکیبوں پر عبور حاصل کرنے کے اصل مضمون سے کوئی واسطہ نہیں ہوتا تھا۔ درس کا عام طریقہ یہ ہوتا تھا کہ طالب علم استاد کے سامنے کتاب کا متن پڑھتے، جسے وہ صرف و نحو کے لحاظ سے پہلے سے مطالعہ کر کے آتے تھے، پھر استاد اس حصہ کے مضمون پر تقریر کرتا، جسے وہ جامد و ساکت بن کر سنتے اور پھر اس درس کا آپس میں مل کر دَور کرتے۔ اس طریقہ درس کی اصلاح مولانا شبلی

بہت ضروری سمجھتے تھے۔

دوسری تجویز یہ تھی کہ مدارس اسلامیہ کے تمام مہتمم ہر سال ندوۃ العلماء کے اجلاس میں شریک ہوں یا اگر خود نہ آسکیں تو اپنے کسی نمائندہ کو بھیجیں۔ ندوۃ العلماء کے قیام کا خیال چونکہ ایک تحریک تھی، کسی ایک درس گاہ یا ادارے کا سوال نہ تھا، اس لئے یہ تجویز بہت مناسب اور برمحل تھی کہ تمام مدارس اسلامیہ کو ایک رنگ میں رنگا جائے اور اس سے زیادہ موثر قدم اور کوئی ہو نہیں سکتا تھا کہ سال بہ سال ان مدارس کے مہتمم صاحبان یا ان کے نمائندے ان اجلاسوں میں شریک ہوا کریں اور اصلاح درس اور تنظیم نصاب سے متعلق جو مباحث ہوں، ان سے کماحقہ فائدہ اٹھائیں اور اپنے مدارس میں ان پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کریں۔

تیسری تجویز یہ تھی کہ ہندوستان میں جو مدارس اسلامیہ جگہ جگہ قائم ہیں، ان کو ایک سلسلہ میں مربوط کرنے کے لئے دو تین بڑے بڑے مدارس مخصوص طور پر منتخب کر لئے جائیں اور بقیہ مدارس ان میں سے کسی ایک سے مربوط ہو جائیں تاکہ اس طرح ان میں باہم یکسانیت اور ارتباط پیدا ہو۔

مجلس ندوۃ العلماء کا دستور العمل اور اصلاح و تنظیم مدارس کی یہ تجویزیں ہندوستان میں مسلمانوں کی تعلیمی اصلاح و تنظیم کا ایک ایسا مکمل خاکہ ہے جس کی بنا پر اگر مولانا شبلی کو مسلمانوں کی تعلیم کا مصلح اعظم کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ سر سید نے علی گڑھ میں مسلمانوں کی تعلیم کی جو داغ بیل ڈالی، وہ آپ دیکھ چکے ہیں کہ سرتاسر مغربی انداز پر تھی اور اس میں مشرقی اور اسلامی زندگی اور عربی علوم کا شائبہ تک بھی نہیں رکھا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ ایک غیر ملکی پودا جو ایسی سرزمین میں لاکر لگایا جائے جس کی اپنی آب و ہوا ہو تو وہ کہاں تک بار آور ہو سکتا ہے!

مولانا شبلی اور اصلاح نصاب:

مجلس ندوۃ العلماء کی تاسیس و قیام میں جہاں علماء کی اصلاح اور مدارس عربیہ کی تنظیم شامل تھی، وہاں ایک بڑا مقصد خود ان مدارس کے نصاب کی نظر ثانی بھی تھی، جس سے ایسے علماء پیدا ہوتے ہیں اور جس سے طلباء کی ذہنی نشو و نما بھی درست نہیں ہوتی ہے۔

اب تک ہندوستان میں عربی مدارس کا جو نصاب مروج تھا، وہ درس نظامیہ* کے نام سے
سوم تھا اور تعجب کی بات ہے کہ کچھ دنوں پہلے تک ہر خاص وعام یہ سمجھتا تھا کہ یہ وہ درس نظامیہ ہے
نظام الملک نے بغداد کے شاہی مدرسہ میں رائج کیا تھا۔ حالاں کہ اس سے اس کا دور کا تعلق بھی نہیں ہے
یہ نصاب دراصل ہندوستان کی پیداوار ہے اور اسے خود ہندوستان کے ایک بہت بڑے عالم ملا
لام الدین نے مرتب کیا تھا جو اورنگ زیب عالمگیر کے زمانہ میں تھے۔ ملا نظام الدین کے حالات زندگی
ر نصاب کی ترتیب وتدوین خود اپنی جگہ پر بہت دلچسپ ہیں اور نصاب کی خصوصیات اس وقت تک
ضح نہیں ہو سکتی ہیں، جب تک ان دونوں باتوں کا تذکرہ بھی بالاختصار نہ کر دیا جائے۔

بیان کرتے ہیں کہ لکھنؤ کے قریب ایک قصبہ سہالی میں دو مشہور خاندان تھے۔ ایک انصار سے
لق رکھتا تھا، دوسرا عثمانی کہلاتا تھا۔ ان دونوں خاندانوں میں ایک عرصہ سے باہمی رشک ورقابت
لی آتی تھی۔ ایک بار ایسا ہوا کہ عثمانی خاندان کے کچھ لوگ انصاریوں پر چڑھ آئے اور اس خاندان کے بزرگ
قطب الدین کو جان سے مار ڈالا۔ اس واقعہ کے بعد اس خاندان کے لوگ لکھنؤ چلے آئے۔ ملا قطب الدین
ے چار بیٹے تھے۔ سب سے بڑے اورنگ زیب عالمگیر کے دربار میں ملازم تھے اور سب سے چھوٹے یہی ملا
لام الدین تھے۔ اورنگ زیب نے جب یہ واقعہ سنا تو بیٹوں کے نام فرنگی محل کے علاقہ میں ایک قطعہ
یلی مع متعلقہ مکانات بذریعہ فرمان لکھ دیا۔ اس وقت ملا نظام الدین کی عمر کوئی ۱۵ سال کی تھی اور
رح جامی پڑھتے تھے۔ مزید تحصیل کے لئے انھوں نے پورب کے اضلاع کا دورہ کیا اور انتہائی کتابیں بنارس
یں جا کر حافظ امان اللہ بنارسی سے ختم کیں۔ فراغت تعلیم کے بعد آپ اپنے والد بزرگوار کی مسند درس
ر بیٹھے اور تھوڑے ہی دنوں میں آپ کا آستانہ تمام مشرقی علوم کا مرجع ومرکز بن گیا۔

ملا نظام الدین علوم ظاہری کے ساتھ علوم باطنی کے بھی بہت بڑے مالک تھے، اس کا اندازہ
ان کے ایک ذاتی اور خانگی واقعہ سے ہو سکے گا جو کسی قدر دلچسپ بھی ہے۔ ملا صاحب کے دو بیویاں
تھیں، دوسری غالباً اس غرض سے کی تھی کہ پہلی بیوی سے اولاد نہ تھی۔ ملا صاحب جب ایک بار شدید
بیمار ہوئے تو پہلی بیوی تشریف لائیں اور کہا کہ "مجھ سے کوئی قصور ہوا ہو تو معاف فرمائیے۔" کہا "تم نے

تو کوئی قصور نہیں کیا ہے، البتہ مجھ سے یہ گناہ ضرور ہوا ہے کہ تمھارے ہوتے ہوئے میں نے دوسری شادی کی۔" تھوڑی دیر بعد دوسری بیوی آئیں اور کہا کہ" آپ تو اس دنیا سے تشریف لئے جاتے ہیں، ان بچوں کو کس پر چھوڑے جاتے ہیں"۔ ملا صاحب کو دوسری بیوی کی ان باتوں سے سخت رنج ہوا۔ لوگوں سے کہا کہ" مجھ کو ذرا اٹھا کر بٹھا دو" اور پھر بیوی سے مخاطب ہو کر فرمایا کہ" نظام الدین تو جاتا ہے، لیکن خدا ہمیشہ رہے گا۔" بالآخر آپ رخصت ہو گئے۔ آپ کی تاریخ وفات پر کسی نے ایک مصرع کہا ہے اور خوب کہا ہے:

ملک بود بہ یک حرکت ملک گشت

بہر حال ملا صاحب ایک متبحر عالم تھے اور بہت سی تصنیفات کے مالک مثلاً شرح مسلم الثبوت، شرح منار، حاشیہ صدرا، حاشیہ شمس بازغہ، حاشیہ بر حاشیہ قدیمہ۔ یہ تمام کتابیں بڑے پایہ کی سمجھی جاتی ہیں اور نہایت دقیق تحقیقات پر مشتمل ہیں۔ لیکن دراصل ملا صاحب کو شہرت دوام ان کے درس کی وجہ سے ملی۔ ملا صاحب کے زمانہ میں اور بھی بڑے بڑے علماء تھے اور ہر ایک کی الگ الگ درسگاہیں تھیں، مثلاً ملا محب اللہ بہاری، مصنف سلم و مسلم، ملا جیون، مصنف نور الانوار، سید عبد الجلیل بلگرامی، میر غلام علی آزاد، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی۔ لیکن ملا صاحب کے حلقہ درس سے جس پایہ کے علماء نکلے، ان میں سے اکثر خود ان بزرگوں کی ہمسری کا دعویٰ کر سکتے ہیں۔ ایک خود ملا صاحب کے فرزند ارجمند مولانا عبد العلی کو لیجئے جو بحر العلوم کے لقب سے مشہور ہیں اور بقول مولانا شبلی "درحقیقت ہندوستان کی خاک سے کوئی شخص اس جامعیت کا شروع اسلام سے آج تک نہیں پیدا ہوا۔" ان کے دوسرے شاگرد ملا کمال کم و بیش اسی پایہ کے تھے اور جن کے حلقہ درس سے مولوی حمد اللہ اور ملا حسن پیدا ہوئے۔

غرض اسی سلسلہ درس کا وہ نتیجہ ہے جو "درس نظامیہ" کے نام سے مشہور ہے اور جو آج تک تمام مدارس عربیہ میں بہ ادنیٰ تغیر جاری و ساری ہے۔ آیئے ذرا اس نصاب کی بعض خصوصیات پر بھی غور کرتے چلیں، قبل اس کے کہ اس کی اصلاح کی طرف قدم اٹھائیں:

۱۔ اس نصاب میں ہندوستان ہی کے علماء کی بیشتر کتابیں داخل درس کی گئی تھیں، مثلاً نور الانوار، سلم، مسلم، رشیدیہ، شمس بازغہ وغیرہ۔ اس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ کس طرح ان عربی مدارس

ے نصاب کو 'ہندی' یا 'ہندوستانی' بنایا گیا تھا اور اس سے قدرتاً یہاں کے طبعی اور سماجی اثرات کا رنگ بھی
ں پر پڑا ہوگا
۲۔ اس نصاب کی دوسری خصوصیت یہ تھی کہ ہر فن کی سب سے مشکل کتاب داخل نصاب کی گئی تھی
ہ طلبا کو اپنے ذہنی قوا سے کام لینے کا زیادہ سے زیادہ موقع ملے۔
۳۔ تیسری خصوصیت یہ تھی کہ نصاب میں سب سے پہلی بار 'منقول' کی بجائے 'معقولی' رنگ دیا گیا
تھا اور اس میں زیادہ تر منطق اور فلسفہ کی کتابیں رکھی گئی تھیں۔
۴۔ حدیث کی صرف ایک کتاب مشکوٰۃ رکھی گئی تھی۔
۵۔ ادب کا حصہ بھی بہت کم تھا۔
۶۔ سارے نصاب میں یہ بات پیش نظر رکھی گئی تھی کہ طالب علم کی قوت مطالعہ اس قدر قوی
ہو جائے کہ نصاب ختم کرنے کے بعد وہ جس فن کی کتاب چاہے، بے تکلف مطالعہ کر سکے اور یہ صحیح ہے
درس نظامیہ ختم کرنے کے بعد طلبا اس قابل ہو جاتے تھے کہ بے تکلف ہر کتاب کا مطالعہ کر سکتے تھے،
یہ بات درس قدیم میں حاصل نہ تھی۔
۷۔ اس نصاب میں فقہ کی بہت کم کتابیں رکھی گئی تھیں اور جو تھیں، ان میں معقولی انداز سے کام
لیا گیا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا تھا کہ اس کے فارغ التحصیل طلبہ میں تنگ نظری، تعصب اور دین کا صرف
ظاہری پہلو نہیں ہوتا تھا بلکہ ان میں عمق اور گہرائی بھی پیدا ہوتی تھی۔
۸۔ یہ نصاب نسبتاً اپنے اسبق نصابوں سے کم مدت لیتا تھا یعنی ایک متوسط طالب علم ۱۶، ۱۷
برس کی عمر میں تمام کتب درسیہ سے فارغ ہو جاتا تھا
۹۔ اس نصاب کی جو 'درس نظامیہ' کہلاتا ہے ایک بڑی خصوصیت یہی تھی کہ خود ملا صاحب کی
کوئی کتاب شامل نہیں تھی، حالاں کہ وہ خود بڑی تصانیف کے مالک تھے۔ انھوں نے بیشتر اپنے معاصرین
کی کتابیں رکھی تھیں جو ملا صاحب کی وسعت قلب اور فراغ باطن پر دلالت کرتی ہے۔
۱۰۔ اس نصاب میں باوجود ان تمام خصائص کے حالات اور ضروریات کے لحاظ سے برابر اضافہ

وترمیم ہوتی رہی ہے اور آج جو نصاب "درس نظامیہ" کے نام سے مروج ہے، اس میں بہت سی ایسی کتابیں ملیں گی جو خود ملّا نظام الدین کے زمانہ میں موجود نہ تھیں۔ مثلاً ملّا حسن، حمداللہ، حاشیہ علوم کلی، قاضی مبارک وغیرہ۔

ان خصوصیات کے باوجود مولانا شبلی نے محسوس کیا کہ نئے زمانہ اور جدید حالات کے پیش نظر اس نصاب میں بھی تغیر وتبدل کی ضرورت ہے اور اس غرض کے لئے انھوں نے اپنی مساعی دارالعلوم ندوہ کی تاسیس اور اس کی ترقی ونشوونما میں صرف کرنی شروع کیں، لیکن قدامت پسند طبقہ مولانا کے مانع راہ ہوا اور جو اصلاحات اور تغیرات نصاب میں کرنا چاہتے تھے، وہ نہ کر سکے اور جدید وقدیم علوم السنہ کی ترکیب سے وہ جو اکسیر تیار کرنا چاہتے تھے، وہ نہ ہو سکی اور اس طرح جدید تعلیم اور مشرقی علوم کے دھارے باہم نہ مل سکے۔ جس کا خمیازہ ہم آج تک بھگت رہے ہیں۔

مولانا کی دیگر اصلاحات

مولانا کی دوسری اصلاحات میں ریاست بھوپال کے عربی مدارس کی تنظیم ہے۔ یوں تو خود فرمانروا بھوپال بڑے علم دوست اور مذہبی خیال کے ہوتے تھے، لیکن نواب صدیق حسن خاں کے زمانہ میں ان کی یہ علم پروری اور دین داری اور بڑھ گئی تھی۔ ان کے زمانے میں بھوپال میں کئی ایک عربی مدرسے قائم تھے، لیکن نواب صاحب مرحوم کے انتقال کے بعد ان کی حالت ناگفتہ بہ ہو گئی تھی، نہ کوئی ٹھکانے کے درس وتدریس کا سلسلہ تھا، نہ مدارس کا مناسب انتظام وانصرام، طلبا وظائف اور روٹیوں کے سہارے مدتوں ایک ہی درجے میں پڑے رہا کرتے۔ یہ حالت دیکھ کر نواب صاحب نے "نظارۃ المعارف" کے نام سے ایک مجلس شوریٰ قائم کی اس میں مولانا شبلی کو بھی شرکت کی دعوت دی، جنھوں نے عربی مدارس کی تنظیم اور اصلاح تعلیم میں بڑا نمایاں حصہ لیا تھا۔ مولانا نے اس خدمت کو بہ خوشی قبول فرمایا اور ان مدارس کی تعلیمی اور انتظامی اصلاح میں جو یادداشت بھیجی، وہ دیکھنے کے قابل ہے، مولانا نے نہ صرف عام درسیات میں اصلاح کی ہے بلکہ نظام اوقات، مدرسین کے لئے قواعد رخصت، رجسٹر حاضری جیسے جزوی معاملات کو بھی نہیں چھوڑا ہے جس سے ان کی تعلیمی معاملات کے ہر جزو وکل پر گہری نظر اور دلچسپی کا ثبوت ملتا

اس 'یادداشت' کا کچھ حصہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے:۔

دستورالعمل وہدایات برائے مدرسین

دفعہ ۱۔ تمام مدرسین کو ضرور ہوگا کہ وہ وقت معین پر مدرسہ میں آئیں ۔

۲۔ ایک حاضری کی کتاب مدرس اول کے کمرہ میں موجود ہوگی۔ ہر مدرس مدرسہ میں آنے کے ، اپنی حاضری اپنے قلم سے اس میں لکھ دے گا۔ اس کتاب میں تاریخ ، دن ، وقت ، نام اور نخط کے خانے ہوں گے (پنجاب میں یہ طریقہ عموماً جاری ہے)

اور اس طرح انتظام مدرسہ سے متعلق تمام ضروری قواعد مرتب کئے ہیں جن کی تفصیل دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ ان کی نظر کس قدر جزئیات اور تعلیم کے عملی پہلوؤں پر بھی رہتی تھی۔

اسی طرح نقشہ انضباط اوقات یا جسے ٹائم ٹیبل کہتے ہیں، اس میں بھی مولانا نے کس قدر مضامین میں ترتیب و توازن کا خیال رکھا ہے، اور ضرورت کے مطابق مدرسہ کی تعلیم میں ہر قسم کے مضامین شامل کئے ہیں۔ ذیل میں اس کی ایک نقل ملاحظہ ہو:

نقشہ انضباط اوقات بہ تعین مدرسین

درجہ	۱۰ سے ۱۱ تک	۱۱ — ۱۲	۱ — ۲	۲ — ۳	۳ — ۴
اول	صرف	حساب	فارسی	صرف	املاو تحریر
دوم	فارسی	صرف	حساب	املاو تحریر	نحو
سوم	نحو	منطق وادب	تاریخ وعقاید	انشاپردازی	حساب
چہارم	حساب	منطق ومناظرہ	فقہ	حدیث وفرائض	ادب
پنجم	فلسفہ ومنطق	فقہ واصول	عقاید وتاریخ	حساب	ادب
ششم	منطق	حساب	فلسفہ	عروض معانی	ادب

غرض ان اصلاحات اور تنظیم نو کے بعد ان مدارس کی حالت بہت بہتر ہوگئی اور ۱۹۱۰ء میں ریاست بھوپال کی پہلی تعلیمی رپورٹ جو شائع ہوئی اسے دیکھ کر مولانا نے نواب صاحب کو مبارک باد دی اور لکھا کہ "روداد مرسلہ میں نے دیکھی اور نہایت مسرت ہوئی۔ خدا کرے روز افزوں ترقی ہو......"

ان کے علاوہ بعض اور معاملات میں بھی جو خالص عربی یا دینی تعلیم سے تعلق نہیں رکھتے تھے بلکہ خالصتاً مسلمانوں کی عام تعلیم اور ان کی ثقافتی زندگی سے متعلق تھے، مولانا نے بڑی گہری دلچسپی کا اظہار کیا اور ان کے متعلق جو رائے دی وہ اپنی اصابت اور درستی کے لحاظ سے آج بھی سو فیصد صحیح تسلیم کی جاتی ہے۔ مثلاً ۱۹۱۲ء میں یوپی گورنمنٹ نے ایک 'ورناکیولر اسکیم کمیٹی' قائم کی، جس کا مقصد یہ تھا کہ اسکولوں اور کالجوں میں ایک ایسی زبان کا کورس مرتب کیا جائے جو اردو، ہندی دونوں زبانوں میں ایک ہی عبارت اور الفاظ کے ساتھ پڑھایا جاسکے۔ پنڈت سندر لال جیسے لوگ اس کمیٹی کے ممبر تھے۔ مولانا کو بھی اس میں شرکت کی دعوت دی گئی۔ چنانچہ آپ نے اردو زبان کے بقا اور تحفظ کے لئے ایک نہایت مدلل یادداشت پیش کی جس کا کچھ حصہ ملاحظہ ہو:۔

> آخر میں میں نہایت زور سے کہتا ہوں کہ نہایت ابتدائی درجوں تک ایک سادہ زبان جو عربی وسنسکرت دونوں سے قریباً آزاد ہو اختیار کی جاسکتی ہے۔ لیکن ہائر (اونچے) کلاسوں کے لئے اردو اور ہندی کو بالکل الگ الگ قایم کرنا چاہئے۔ اور اسی صورت میں دونوں اعلیٰ درجہ تک ترقی کرسکتی ہیں۔"

بعد میں مولانا اپنے ایک شاگرد کو لکھتے ہیں کہ یہ یادداشت اس قدر موثر اور کامیاب رہی کہ خود انگریز اور ہندو ممبروں نے اس سے حرف بہ حرف اتفاق کیا۔" چند دن بعد ایک دوسرے خط میں اپنے کسی دوست کو لکھتے ہیں کہ "مجھ کو کامل فتح ہوئی اور مسٹر برن (چیف سکریٹری گورنمنٹ صوبجات متحدہ) نے جو تجویزیں پیش کی تھیں، سب کی سب اڑ گئیں۔"

درسی کتابوں کی ناموزونیت بہ لحاظ دینی و ثقافتی نقطۂ نظر آج تک معرض بحث میں ہے اور اس کا ہنوز کوئی علاج نہیں ہوسکا ہے۔ مولانا شبلی نے اب سے ٹھیک ۵۵ برس پہلے ان کتابوں کی

یخ کے لئے ایک شعبہ کے قیام کی تجویز پیش کی اور اس نے تمام یونیورسٹیوں اور کالجوں کو لکھ کر ایسی
تاخ فراہم کی تھی، جس سے قابل اعتراض کتابیں مسلّم طور پر سامنے آگئیں۔ ان میں مارسڈن اور
یلا فونس کی کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو اس وقت ہندوستان کے طول وعرض میں رائج
ھیں۔ اس شعبہ نے قابل اعتراض حصے نقل کر کے رجسٹرار الہ آباد یونیورسٹی کو بھیجا جس نے یہ
سئلہ سنڈیکیٹ میں رکھا اور سنڈیکیٹ سے پھر یہ مسئلہ ڈائریکٹر تعلیمات کے ذریعہ مارسڈن کو بھیجا گیا
رسڈن نے مولانا سے لکھنؤ میں ملاقات کی اور قابل اعتراض حصے نکال دینے کا وعدہ کیا، لیکن
بر اب میں اسے لکھا گیا کہ "پوری کتاب کا لب ولہجہ ایسا ہے کہ چھوٹے بچوں کو پڑھانے کے قابل نہیں
بند حصوں کو نکال دینے سے کیا فائدہ ہو گا"۔

اس کے بعد شعبہ نے الہ آباد یونیورسٹی کی تاریخ وجغرافیہ کی دوسری کتابوں کو لیا اور ان میں
قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کی۔ پھر اور صوبوں کی تاریخی کتابوں کا جائزہ لیا اور اپریل ۱۹۱۲ء
کے اجلاس لکھنؤ میں جب یہ اقتباسات پیش کئے گئے تو جلسہ میں غم و غصہ کی ایک لہر دوڑ گئی اور پھر
مولانا نے حاضرین سے خطاب کیا:

> "حضرات! کیا آپ نے اس پر غور کیا ہے کہ آپ کے ہزاروں لاکھوں بچے ان الفاظ کو
> مدرسے میں پڑھتے ہیں جن کو آج آپ نے سنا اور جن کے سننے سے آپ کے دل لرز لرز
> گئے ہیں، اور جن پر آپ نے نفرت کے نعرے بلند کئے ہیں، کبھی آپ نے اس سے پہلے نعرے
> بلند کئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ کا لڑکا پڑھ کر گھر میں آتا تھا تو کیا کبھی اس نے شکایت
> کی کہ ابا ایسے ناگوار اور لغو الفاظ ہم کو اسکول میں پڑھائے جاتے ہیں، آپ کا احساس مذہبی
> زائل ہو رہا ہے، آپ کو اس پر رونا چاہئے کہ آپ کی فیلنگ، آپ کے احساس مذہبی بالکل
> فنا ہوتے جاتے ہیں۔" (روداد لکھنؤ ۱۹۱۲ء)

غرض یہ ہے کہ مولانا کا وہ دینی اور قومی احساس جس نے عام تعلیم کی اصلاح میں بھی اس قدر
نمایاں حصہ لیا ہے اور اس کی بنیاد پر انہوں نے جس جرأت اور جس بصیرت سے کام لیا ہے ہمارے آج کے "قومی تعلیم

کے رہنماؤں کو بھی نصیب نہیں۔

ان کے علاوہ مولانا شبلی نے اصلاح تعلیم کے سلسلہ میں دو اور مفید تجویزیں بھی رکھی تھیں، ایک تو مدارس عربیہ کی تنظیم تھی جو دارالعلوم دیوبند کے زیر اہتمام کرنے کا خیال تھا۔ دوسری تمام دنیائے اسلام کی ایک مرکزی یونیورسٹی "مدینہ یونیورسٹی" کے نام سے قائم کرنے کا خیال۔ افسوس کہ یہ دو تجویزیں حالات کی ناسازگاری سے شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکیں۔

لیکن آخر میں مولانا کا سب سے اہم کارنامہ مسلم یونیورسٹی کی تشکیل و تائید میں ان کا بے باک حصہ ہے۔ "مسلم یونیورسٹی" کے تصور نے ۱۲-۱۹۱۱ء کے بعد سے بہت زور پکڑا اس لئے کہ طرابلس اور بلقان کی جنگوں میں ترکی کی شکست نے ہندوستان کے مسلمانوں میں ایک غم و غصہ کی لہر دوڑا دی تھی ان کو اس سے باز رکھنے اور ان کی توجہ کو دوسری جانب پھیرنے کے لئے انگریز حکام نے مسلم یونیورسٹی کا ایک کھلونا ان کے ہاتھوں میں دیدیا اور سر آغا خاں کو اس تحریک کا علمبردار بنا دیا۔ تھوڑے دنوں تک ان کی سرکردگی میں چندے کی فراہمی اور اس خیال کی اشاعت کا کام انجام پاتا رہا۔ مولانا شبلی ہر ہر منزل میں اس تحریک کے ساتھ رہے گو اس کے مستقبل کے خطروں سے بھی بے خبر نہ تھے۔ ۱۹۱۱ء میں "الندوہ" کے ایک نوٹ میں لکھتے ہیں:

> محمڈن یونیورسٹی ایک خواب تھا، جو گو نہایت خوش گوار اور شیریں تھا، لیکن پھر بھی خواب تھا ..... خدا کرے وہ دن آئے کہ علی گڑھ میں مسلمان فیلو نظر آئیں، مسلمان تعلیمی اسکیم بنائیں، مسلمان نصاب تعلیم تجویز کریں ....

از ما بہ ما سلام و ہم از ما بہ ما پیام
رنج دلے مباد سلام و پیام ما

یہ وفد لاہور پہنچا تو اس کے ارکان میں مولانا بھی تھے۔ چنانچہ یہیں مولانا نے اپنی وہ مشہور نظم پڑھی، جس میں یونیورسٹی کے مقاصد اور تشکیل کا خاکہ مجمل طور پر ان اشعار میں پیش کیا گیا ہے۔

ہمیں یک حرف از یونیورسٹی مدعا باشد — کہ ایں سررشتہ تعلیم ما در دست ما باشد

علوم تازہ را با شرع و حکمت باہم آمیزم — الٰہی باریاضی وطبیعی آشنا باشد

بساطے تازہ چینم وطرحے نو در اندازیم — کہ در بزم نویں پیشینیاں را نیز جا باشد

پہلے شعر کے دوسرے مصرع میں "کہ ایں سررشتہ ما در دست ما باشد" مولانا خوب واقف تھے کہ یہ یونیورسٹی کیا یونیورسٹی ہوگی، اور حکومت ہمیں کہاں تک اختیار و آزادی دے گی، چنانچہ نہایت بلیغ انداز میں دوسرے مصرع پر ایک مصرع اور لگا دیا تھا "بشرطے آنکہ ایں دست شما، دست شما باشد"

۲۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو مولانا ابوالکلام آزاد کو لکھتے ہیں کہ "یونیورسٹی کا چارٹر تو ضرور مل جائے گا، یہ قطعی ہے۔ باقی یہ کہ وہ کیا ہوگی، اس کو وہ لوگ خود جانتے ہیں۔ لیکن بہر حال نہ ہونے سے ہونا بہتر ہے۔"

یونیورسٹی کے سلسلہ میں سب سے اہم مسئلہ حکومت اور مسلمانوں کے درمیان بعض شرائط کا تصفیہ تھا، جن میں تین شرطیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں:

۱۔ یونیورسٹی کا نام "مسلم یونیورسٹی" ہو یا "علی گڑھ یونیورسٹی"

۲۔ مسلمانوں کے تمام کالج اور اسکول اس سے ملحق ہوں۔

۳۔ آخری فیصلہ کا اختیار حکام اعلیٰ کو ہو۔

بہرحال ان مسائل کو طے کرنے کے لئے مسلم یونیورسٹی فونڈیشن کمیٹی کا ایک جلسہ قیصر باغ لکھنؤ میں منعقد کیا گیا جس میں مسلمانوں کے تمام اکابر و رہنمایان ملت شریک تھے۔ خیر خواہان سرکار راجہ صاحب محمود آباد کی سرکردگی میں ایک طرف تھے، دوسری طرف احرار کی جماعت مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام کی سرکردگی میں تھی۔ پہلے روز کے اجلاس میں مولانا محمد علی نے بہت جوش وخروش کا اظہار کیا، لیکن شب میں راجہ صاحب محمود آباد کے ہاں ایک ڈنر ہوا اور اس میں نہ جانے کیا باتیں طے پائیں کہ دوسرے دن سارا جوش ٹھنڈا پڑ گیا۔ آپ کو اگر رموز خسرواں کی جستجو ہو تو "الہلال" کی ابتدائی جلدوں میں نثر میں "خارنم شی" کے نام سے مولانا ابوالکلام کے مضامین پڑھئے اور نظم میں

کشاف ابو صاف کے نام سے مولانا شبلی کی نظمیں دیکھئے۔ نثر و نظم کے ان جواہر پاروں میں جہاں آپ کو انشا پردازی اور شاعری کے اعلیٰ نمونے ملیں گے، وہاں ہندوستان کی سیاست سمجھنے والا آزاد تعلیم کا خواب دیکھنے والوں، مسلمانوں کی قومی وملی زندگی کی صحیح تشکیل کرنے والوں میں دو شخصیتیں بہت نمایاں ملیں گی: ایک مولانا ابوالکلام آزاد کی اور دوسری مولانا شبلی نعمانی کی۔ اور ان دو میں بھی اول الذکر نے ثانی الذکر سے کس قدر کسب فیض کیا ہے، اس کا اندازہ بہت کم لوگوں کو ہوگا: ع

خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را

مولانا شبلی جہاں ایک بہت بڑے مورخ اور ایک بہت بڑے ادیب اور تنقید نگار تھے، وہاں وہ بہت بڑے مصلح تعلیم اور خادم تعلیم بھی تھے۔ گو فن تعلیم یا اصلاح تعلیم پر مولانا کی کوئی مستقل تصنیف نہیں لیکن اس موضوع پر ان کے متعدد مضامین ہیں جو کسی تصنیف سے کم نہیں۔

لیکن جس طرح سرسید کی شخصیت اس لئے مسلمانوں میں ممتاز نہیں ہے کہ انھوں نے اصلاح تعلیم پر کتابیں لکھیں یا تعلیمی نظریوں کی وضاحت کی، بلکہ وہ مسلمانوں کے سب سے بڑے آدمی اس لیے ہیں کہ ان کی تعلیمی خدمات نہایت عظیم الشان ہیں، اسی طرح مولانا شبلی کی شخصیت بھی تعلیمی خدمات ہی کے لحاظ سے بہت بلند اور ارفع ہے، اس میں شبہ نہیں کہ ان کے تعلیمی مضامین بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ مولانا نے اصلاح تعلیم پر نہایت مفید مضامین لکھے، عربی کے مروجہ نصاب تعلیم کے نقائص اور ان کی خرابیوں سے قوم کو آگاہ کیا، مگر مولانا کی عملی خدمات ان سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ قوم کو ان کے مضامین سے زیادہ ان کی کوششوں سے فائدہ پہنچا۔ آج علماء میں جو زندگی اور عربی مدارس میں جو اصلاح نظر آتی ہے یہ شبلی کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔

(شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں از عبداللطیف اعظمی)

سید غلام ربانی

روزمرّہ

ایک زمانہ تھا کہ دلّی اور لکھنؤ کے شاعر اور انشا پرداز اپنے نام کے ساتھ دہلوی اور لکھنوی ا کرتے تھے، اس سے وہ رعب جمانا چاہتے تھے کہ ہم اہلِ زبان ہیں اردو کو جتنا ہم سمجھتے ہیں دوسرے ین سمجھ سکتے۔ ان کا یہ فخر کچھ بیجا بھی نہیں تھا مگر اب اردو ملک کے اس سرے سے اس سرے تک یل گئی ہے جگہ جگہ ایسے شاعر اور انشا پرداز موجود ہیں جو موجودہ ادب میں اپنا اپنا مقام رکھتے ہیں

ہندی کی ایک مثل ہے کہ ہر بارہ کوس پر پانی اور وانی بدل جاتے ہیں۔ ہندوستان بہت بڑا ملک ے۔ اس میں زبانوں کا ایک جال سا پھیلا ہوا ہے۔ ہر علاقہ کا لہجہ الگ ہے وہاں کے محاورے اور زمرہ میں فرق ہے لیکن ہر جگہ کے اردو والوں نے دلّی اور لکھنؤ کی زبان کی پیروی کی ہے اور ب وہ لکھنے بیٹھتے ہیں تو اہلِ زبان کے محاورے اور روزمرہ کا خیال رکھتے ہیں۔ ایسا کرنا ضروری تھا ورنہ اگر مدراس، بمبئی، حیدرآباد، بھوپال وغیرہ ہر جگہ کے محاورے کو استعمال کیا جاتا زبان میں مرکزیت باقی نہ رہتی اور وہ معیار سے گر جاتی۔

زباں دانی کی پرکھ محاوروں اور روزمرہ کے صحیح استعمال سے ہوتی ہے۔ اس میں اچھے چھے چوک جاتے ہیں۔ محاوروں پر مستقل کتابیں موجود ہیں۔ لغات میں بھی ان کو بہت جگہ دی ئی ہے لیکن روزمرہ پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ صرف ایک مولانا حالی ہیں جنھوں نے مقدمۂ عر و شاعری میں اس کو سمجھایا ہے اور اخیر میں یہ بھی لکھ دیا ہے کہ "اگر موقع ملا، تو پھر کبھی اس ضمون پر علحدہ خیالات ظاہر کریں گے۔"

مولانا شبلی نے 'موازنہ' میں روزمرہ کو صرف آدھا صفحہ دیا ہے۔ باقی رہے ہمارے

انشا پرداز توان میں سے کسی نے اس چیز کو ہاتھ نہیں لگایا، زبان اور ادب پر بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں، جن میں مختلف اصناف کا ذکر ہے۔ تنقید نگاروں نے بال کی کھال نکالی ہے مگر روزمرہ کو سب نے شجرِ ممنوعہ سمجھا ہے۔

محاورہ بات چیت کرنے کو کہتے ہیں، یہ اہلِ زبان کی بول چال یا اسلوب بیان کا نام ہے۔ مفرد الفاظ کو محاورہ نہیں کہا جاتا۔ یہ دو یا دو سے زیادہ لفظوں سے بنتا ہے۔ اس کی بنیاد عموماً استعارہ پر ہوتی ہے اور حقیقی معنوں کی بجائے اپنے مجازی معنوں میں استعمال ہوتا ہے، مثلاً منہ اترنا، منہ پر بسنت کھلنا، منہ پر پانی پھر جانا، منہ تو دیکھئے، منہ چاہیئے، منہ پر شفق پھولنا۔ منہ دھو رکھو، منہ سے پھول جھڑنا، منہ میں زبان نہیں وغیرہ بہت سے محاورے ہیں۔ انہی کی ایک شق روزمرہ ہے۔ روزمرہ اور محاورے میں بڑا نازک فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ روزمرہ اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور محاورہ مجازی معنوں میں: منہ پر آئی بات، منہ بولی بہن، منہ مانگی مراد یا منہ مانگا انعام، منہ پر، منہ در منہ، منہ دیکھے کی محبت، منہ ہی منہ میں وغیرہ محاورے حقیقی معنوں میں استعمال ہوتے ہیں، اس لئے ان کو روزمرہ کہا جائے گا۔

روزمرہ بول چال کی زبان ہوتی ہے، بول چال کی زبان کو علماء و فضلاء پسند نہیں کرتے اس کو جہلاء کی زبان سمجھتے ہیں اور بعض وقت اس کو عامیانہ اور سوقیانہ کہہ دیتے ہیں۔ یہ حضرات زبان کو ثقیل لفظوں سے اتنا بوجھل کر دیتے ہیں کہ زبان ان کو برداشت نہیں کر سکتی اور عوام کی سمجھ سے بالا ہوتی ہے۔ چنانچہ عالمانہ تصانیف کی شرحیں لکھی جاتی تھیں، پھر ان شرحوں کی شرحیں لکھی گئیں اور یہ بڑا کمال سمجھا جاتا تھا۔ غرض اس کو سمجھنے والا ایک خاص طبقہ رہ گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ علماء کی زبان کتابوں میں دفن ہو گئی۔ بہت سی زبانیں یہ روز بد دیکھ چکی ہیں۔ وہ زبانیں جو آج کل مردہ کہلاتی ہیں کبھی بول چال کی زبانیں تھیں مگر علماء کے ہاتھوں قبروں میں پہنچ گئیں۔ یہ عمل تقریباً ہر بڑی زبان کے ساتھ ہوا ہے۔ اس وقت بھی جو حضرات اپنی زبان کو سخت بنانے کی کوشش کر رہے ہیں وہ زبان کے حق میں کچھ اچھا نہیں کر رہے ہیں۔

جب کوئی زبان دم توڑنے لگتی ہے تو اس کی جگہ بول چال کی زبان لے لیتی ہے۔ اس سے
ر تو عوام کی زبان مراد ہے نہ علمار کی بلکہ وہ الفاظ اور محاورے جن کو خاص وعام دونوں بولتے ہیں
ل چال کی زبان زندہ ہوتی ہے وہ آگے بڑھتی ہے پیچھے نہیں ہٹتی۔ اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی
ں، نئے نئے الفاظ اور انداز بیان اختیار کرتی رہتی ہے اور یہی اس کی زندگی کی علامت ہے۔
و زبان ایسا نہیں کرتی وہ زیادہ دن زندہ نہیں رہ سکتی۔

بول چال کی زبان میں روزمرہ بہت اہم ہوتا ہے۔ اس کو محاورہ پر ایک ترجیح بھی حاصل
ہے وہ یہ ہے کہ نظم ہو یا نثر، دونوں میں روزمرہ کی پابندی ضروری ہے۔ محاورہ کا حال ایسا نہیں
ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر محاورہ عمدہ طور سے باندھا گیا ہو تو بعض اوقات اس سے معمولی شعر
کا بلند ہو جاتا ہے لیکن ہر شعر میں محاورہ لانا ضروری نہیں۔ بعض وقت بغیر محاورہ کے بھی شعر
فصاحت کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔ مولانا حالی کہتے ہیں:

"...محاورہ کو شعر میں ایسا سمجھنا چاہئے جیسے کوئی خوبصورت عضو بدن انسان میں اور
روزمرہ کو ایسا سمجھنا چاہئے جیسے تناسب اعضا بدن انسان میں..."

بول چال کی زبان کو بڑی اہمیت حاصل ہے کوئی غلط لفظ زبانوں پر چڑھ جائے تو وہ غلط
نہیں رہتا بلکہ بعض اوقات فصیح ہو جاتا ہے۔ علمار اس پر ناک بھوں چڑھاتے ہیں مگر شاعر اس
کی پروا نہیں کرتے اور بے تکلف استعمال کر جاتے ہیں، مثلاً دبیر کا مصرع ہے:

جب کاغذ و داوات و قلم سامنے آیا

دوات کو داوات بھی بولا جاتا ہے۔

ایک جگہ مرزا صاحب کہتے ہیں:

نرغے میں تین دن سے پیاسا نہیں ہوں میں
جینے سے آج اپنے ہراساں نہیں ہوں میں

ہراساں کو ہراسا بھی کہتے ہیں۔

سودا : بنئے کا دیوال بند ایک قرض دار تھا

اس کے ادا کرنے میں سخت وہ لاچار تھا

قرض کی 'ر' ساکن ہے مگر یہاں اس کو متحرک باندھا گیا ہے۔ بول چال میں قَرَض بھی کہتے ہیں:

میرتقی : مت مانیو کہ ہو گا یہ بے درد اہلِ دیں

گر آئے شیخ پہن کے جامہ قران کا

صحیح لفظ قرآن بروزن عثمان ہے مگر انھوں نے قران باندھا ہے کیونکہ اس طرح بولتے ہیں:

میرحسن فصاحت کے لئے مشہور ہیں۔ کہتے ہیں:

سخاوت اک ادنیٰ سی اس کی یہ ہے

کہ اک دن دشالے دیئے سات سے

ستّو کو سے بھی بولتے ہیں

شعر کی معنوی خوبیوں کا اندازہ اہلِ زبان اور غیر اہلِ زبان دونوں کر سکتے ہیں لیکن لفظی خوبیوں کا لطف اہلِ زبان زیادہ اٹھاتے ہیں۔ کلام میں جس قدر روزمرہ کی کمی ہوگی اسی قدر وہ فصاحت سے دور ہوتا جائے گا۔ جو لوگ بڑے زبان داں ہیں ان کے کلام کو جب غور سے دیکھا جاتا ہے تو اس میں جا بجا فروگزاشتیں نظر آتی ہیں۔ غالب کا شعر ہے:

دل اس کو پہلے ہی ناز و ادا سے دے بیٹھے

ہمیں دماغ کہاں حسن کے تقاضا کا

اس میں 'تقاضا' روزمرہ کے خلاف ہے۔ یہاں 'حسن کے تقاضا' کی جگہ 'حسن کے تقاضے' ہونا چاہیئے تھا۔

قیامت ہے کہ ہووے مدعی کا ہم سفر غالب

وہ کافر جو خدا کو بھی نہ سونپا جائے ہے مجھ سے

گر کیا ناصح نے ہم کو قید اچھا یوں سہی
یہ جنونِ عشق کے انداز چھٹ جائیں گے کیا

ا سہی کی یوں ہی سہی ہونا چاہئے تھا۔ جیسے ظفر نے کہا ہے

جو کہو گے تم کہیں گے ہم بھی ہاں یونہی سہی
آپ کی یونہی خوشی ہے مہرباں یونہی سہی

ر تقی — آدمی اب نہیں جہاں میں میر
اٹھ گئے اس بھی کارواں سے لوگ

دسرے مصرع میں 'بھی' کا استعمال بے موقع ہے۔ 'اس بھی' کی جگہ 'اس کارواں سے بھی' ہونا چاہئے
تھا۔

میر — لے کے نالوں کے علَم ہم بھی ضرور آئیں گے
ہوگی جس روز محرم میں ترے گھر محفل

ہر چند کہ محفل اور مجلس مترادف ہیں لیکن بول چال میں محرم کی مجلس ہوتی ہے محفل نہیں۔

اسخ : یوں نزاکت سے گراں ہے سرمہ چشم یار کو
جس طرح ہو رات بھاری مردم بیمار کو

دوسرے مصرع میں 'کو' کی جگہ 'پر' ہونا چاہئے کیونکہ بیمار پر رات بھاری ہوتی ہے بیمار کو نہیں۔

دبیر : شمشیر بکف دیکھ کے حیدر کے پسر کو
جبریل لرزتے ہیں سمیٹے ہوئے پر کو

دوسرے مصرع میں 'پر' کی جگہ 'پروں' ہونا چاہئے

مولانا شبلی نے میر انیس کی فصاحت کی اتنی تعریف کی ہے کہ حق ادا کر دیا ہے لیکن اخیر میں
ان کی زبان پر کچھ اعتراضات بھی کئے ہیں۔ مثلاً

کمتی نہیں پانی کی سلامت رہیں عباس

مولانا نے کہا ہے کہتی الفار کی زبان ہے لیکن یہ لفظ آج تک دلّی اور اس کے گرد ونواح میں بولا جاتا ہے۔

بت توڑ کے کعبہ کو صفا کر دیا کس نے

اس میں صفا کو مبتذل بنایا گیا ہے۔ یہ لفظ بھی بول چال میں داخل ہے۔ ناسخ نے اس کو شعر میں بھی باندھ دیا ہے

معنی غزلوں کے وہ صفا ہے
آئینۂ قدرتِ خدا ہے

اس شعر میں صفا کو صاف کی جگہ لکھا ہے مگر ایک اور لغزش ہو گئی ہے وہ یہ کہ معنی کو واحد کے طور پر لکھ دیا ہے حالانکہ یہ لفظ جمع کے طور پر بولا جاتا ہے۔

اس مژدہ کو سنتے ہی خوشی ہو گئی شیریں

لفظ خوشی پر بھی مولانا کا اعتراض ہے لیکن 'خوشی ہونا' بول چال میں 'خوش ہونا' کے معنوں میں بولا جاتا ہے۔ آتش کا شعر ہے:

بہارِ گلستاں کی ہے آمد آمد
خوشی پھرتے ہیں باغباں کیسے کیسے
عالم کی تغیری پہ بحالی کی ہے آمد

'تغیری' پر مولانا کا اعتراض ہے۔ ان کے خیال میں 'تغیری' کی بجائے 'تغیر' ہونا چاہیئے۔
اس قسم کے الفاظ جن پر اعتراضات کیے گئے ہیں، زیادہ تر روزمرہ سے تعلق رکھتے ہیں اور روزمرہ پر حاوی ہونا ہر ایک کے بس کی بات نہیں پھر مولانا نے زبان کتابوں سے سیکھی تھی اور میر انیس کے گھر کی تھی۔ ان کو اس پر ناز بھی تھا۔ چنانچہ کہتے ہیں:

مرغانِ خوش الحانِ چمن بولیں کیا
مر جاتے ہیں سن کے روزمرّہ میرا

روزمرہ میں کسی قاعدہ کی پابندی نہیں ہوتی، بول چال میں جو لفظ جس طرح رائج ہو گیا،
عدہ بن گیا۔ کسی زبان میں ایک چیز کے لئے دو لفظ نہیں ہوتے مگر اردو اس معاملہ میں سب
ہے اس میں ایک چیز کے تین تین نام ہیں، ایک ہندی ایک عربی، ایک فارسی، لیکن زبان
انے ان میں بھی کچھ فرق رکھا ہے اور یہ فرق زیادہ تر روزمرہ اور محاورہ میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً
الی یا گھر والے کے معنوں میں دکان والی یا دکان والا نہیں لا سکتے۔ خون اور لہو دونوں ایک
ہیں لیکن اس کا خون ہو گیا کی جگہ اس کا لہو ہو گیا نہیں کہہ سکتے۔

دیا اور چراغ ایک ہی چیز ہیں۔ دئے میں جب تیل جلتا ہے تو وہ دیا کہلاتا ہے لیکن اگر اس
ے جلایا جائے تو وہی دیا 'گھی کا چراغ' بن جاتا ہے۔

دن اور روز ہم معنی ہیں لیکن روزمرہ میں ان کے معنی بدل جاتے ہیں مثلاً 'آئے دن' کی
'آئے روز' نہیں کہہ سکتے یا روز روز کی جگہ دن دن نہیں بول سکتے۔ روز کے ایک معنی ہر روز
شر کے بھی ہیں، دن ان معنوں میں نہیں آتا۔

انگریزی نے اردو زبان کو بہت کچھ دیا ہے۔ مفید اور دلکش پیرایوں سے سنوارا ہے
ن ساتھ ہی کچھ بگاڑا بھی ہے۔ آج کل بہت سے انگریزی پیرائے ہماری زبان میں ایسے داخل
ے ہیں جو روزمرہ کے خلاف ہیں مثلاً دن، رات، صبح، شام کے ساتھ استعمال کیا جاتا ہے
یچھ دنوں سے اس کی جگہ "میں" رائج ہوتا جا رہا ہے اور صبح کو یا شام کو کی جگہ 'صبح میں' یا 'شام
' بولا جانے لگا ہے یہ بالکل انگریزی پیرایہ ہے۔

بن : ہوں وہ سیہ روز کہ وہ شمع رو
شام کو آیا تھا سحر کو گیا

اخباروں اور رسالوں میں پڑھنے میں آتا ہے۔ "پچھلے دس سالوں میں یہ یہ کام ہوئے
ے پانچ برسوں میں یہ ہوگا، یہ کام چھ مہینوں میں ہو جائے گا، یہ بھی روزمرہ کے خلاف
اردو میں یوں بولا جاتا ہے۔ پچھلے دس سال میں یہ ہوا۔ یہ کام چھ مہینے میں ہو جائے گا۔

اسی طرح دن بھی واحد اور جمع دونوں طرح بولا جاتا ہے مثلاً چار دن کی چاندنی۔

انگریزی اسلوب بھی ہماری زبان میں کثرت سے آرہے ہیں مثلاً مجھے یہ کہنے کی اجازت اس نے ایک تجویز سامنے رکھی، اب میں جناب صدر سے درخواست کروں گا کہ وہ اپنے خیا اظہار فرمائیں، کیا میں آپ کا نام پوچھ سکتا ہوں، وغیرہ۔ سب انگریزی جملوں کے ترجمے ہر موقعوں کے لئے ہماری زبان میں اچھے مہذب پیرائے موجود ہیں، ان کو ترک کرنے کی کوئی نہیں معلوم ہوتی۔ ہم نے تو یہاں تک سنا ہے 'آپ چائے لیں گے؟' اگر یہی انداز رہا تو زبان کا حسن جاتا رہے گا۔

اقتدار حسین صدیقی

تاریخ داؤدی[1]

چونکہ افغان حکمرانوں کے عہد سے متعلق تاریخ کی معتبر قدیم کتابوں کی نسبتاً کمی ہے اس لئے وہ چند کتابیں[2] اکبر اور جہانگیر کے زمانہ میں افغانوں کے عہد کی تاریخ کے بارے میں لکھی گئیں ان کو عہد حاضر کے مورخین نے ضرورت سے زیادہ اہمیت دی ہے لیکن آج تک ان میں سے کسی کتاب کی بھی مستند اور صحیح اہمیت متعین کرنے کی سنجیدہ کوشش نہیں ہوئی ہے۔ ان کتابوں میں عبداللہ کی تاریخ داؤدی کا بھی شمار ہوتا ہے۔ عبداللہ جہانگیر کا ہمعصر تھا[3]۔ ذیل میں تاریخ داؤدی کا دوسری معتبر کتابوں، واقعاتِ مشتاقی، تاریخ شیر شاہی اور طبقاتِ اکبری کی روشنی میں جائزہ لیا گیا ہے کہ اس میں تاریخی واقعات کہاں تک معتبر ہیں۔

۱۔ تاریخ داؤدی از عبداللہ۔ مرتبہ پروفیسر شیخ عبدالرشید، علی گڑھ، ۱۹۵۴ء۔ شیخ عبدالرشید صاحب نے تاریخ داؤدی کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے شائع کیا ہے۔

۲۔ افغانوں کے عہد سے متعلق واقعات مشتاقی، تاریخ شیر شاہی، تاریخ شاہی۔ تاریخ خانجہانی تاریخ داؤدی اور افسانہ شاہانِ ہند ہیں۔ جہاں تک حسین علی خاں کی تواریخ دولت شیر شاہی کا سوال ہے وہ بہت بعد کی اور غیر معتبر ہے۔ ملاحظہ ہو مصنف کا انگریزی مضمون "تواریخ دولت شیر شاہی کے مستند ہونے کے بارے میں"۔ اسلامک کلچر، حیدر آباد، اپریل ۱۹۶۴ء

۳۔ ملاحظہ ہو تاریخ داؤدی صفحات ۲۴، ۵۴۔

واقعات مشتاقی، تاریخِ شاہی، تاریخ داؤدی، افسانہ شاہاں اور کسی حد تک تاریخ خانجہانی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین نے بہت سی روایتوں اور قصوں کو جو تاریخی واقعات سے ذرا بھی تعلق نہیں رکھتے اور جو یا تو مصنفین کی قوت متخیلہ کا نتیجہ ہیں یا پھر ان کے معاصرین میں مشہور تھے، بغیر کسی غور و فکر کے اپنی کتابوں کا حصہ بنا لیا ہے۔ صرف نعمت اللہ ہروی نے اپنی تصنیف تاریخ خانجہانی میں کچھ احتیاط سے کام لیا ہے۔ یہ کسی حد تک صحیح ہے کہ افسانوں، روایتوں اور کہانیوں کی بنیاد کبھی کبھی ان واقعات پر ہے جو سماج میں رونما ہوئے تھے یا پھر اس سماج کے لوگوں کے معتقدات کا نتیجہ تھے، لیکن ان کو تاریخ نویسی کے اصول اور ضوابط کی کسوٹی پر پرکھے بغیر قبول نہیں کرنا چاہیئے۔ خاص طور سے اس وقت جبکہ قصے کہانیاں مافوق الفطرت عناصر سے متعلق ہوں۔ تاریخ شیر شاہی اور تاریخ خانجہانی کے علاوہ افغان سلاطین کے عہد سے متعلق فارسی کی تاریخی کتابیں کہانیوں، افسانوں اور تاریخی واقعات کا ایسا مرکب ہیں کہ اکثر واقعات کا تلاش کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان کتابوں کے مصنفین نے بڑی لاپرواہی سے ایک دوسرے کی نقل کی ہے تاریخ داؤدی کے مصنف نے تو اکثر جگہوں پر واقعات مشتاقی کی زبان بھی تبدیل نہیں کی۔

تاریخ داؤدی، واقعات مشتاقی، تاریخ شیر شاہی اور طبقات اکبری پر مبنی ہے لیکن اس کے مصنف نے واقعات کو اس بے ترتیبی سے لکھا ہے کہ اکثر مقامات پر نقائص پیدا ہوگئے ہیں، حالانکہ کتاب کے دیباچہ میں وہ تاریخ سے اپنی دلچسپی کا اظہار ہی نہیں کرتا بلکہ مورخ کے فرائض سے آگاہی کا اعتراف بھی کرتا ہے کہ "تاریخ دانی ماضی کے سلاطین کے حالات کا ذکر ہی نہیں بلکہ اس کا علم ہوش افزا اور اہل صفا کے لئے عبرت بخش ہے۔" پھر لکھتا ہے کہ احقر العباد نے ماضی کے سلاطین سے متعلق تاریخی کتابوں کا مطالعہ کیا ہے لیکن افغان سلاطین کے واقعات کو منتشر پایا لہٰذا ان کو اکٹھا کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ حقیقت یہ ہے کہ مصنف نے افغان سلاطین کے واقعات کو ترتیب دینے میں کسی خاص زحمت کو گوارا نہیں کیا۔ اس نے صرف تین کتابوں ہی سے زیادہ تر نقل کی۔ نظام الدین بخشی کی طبقات اکبری اور عباس خاں سروانی کی تاریخ شیر شاہی کے حوالے

بلا ہے لیکن واقعات مشتاقی کا کہیں بھی تذکرہ نہیں کرتا جبکہ زیادہ تر مواد اسی سے لیا گیا ہے
ن اس لئے کہ اس مواد کے لئے قارئین صرف اسی کے رہین منت رہیں اور اس کی کتاب کی اہمیت
لم رہے۔

عبداللہ اپنی کتاب سلطان بہلول کے بچپن کے واقعات سے شروع کرتا ہے۔ یہ واقعات
تاقی سے نقل کئے گئے ہیں کہ اس کا باپ اس کے بچپن ہی میں مرگیا اور اس کی پرورش اس کے
شفیق چچا اسلام خاں لودی نے کی۔ جوان ہونے پر وہ اپنے چچا کے ساتھ گھوڑوں کی تجارت
نے لگا۔ اسی تجارت کے ذریعہ اس کا تعلق سلطان محمد شاہ سید سے ہوگیا اور اس تعلق کے
تجہ میں اس کو امیر کا منصب مل گیا لیکن اس واقعہ میں کوئی صداقت نہیں کیونکہ اسلام خاں
ودی خضر خاں سید اور سلطان مبارک شاہ سید کا ممتاز امیر تھا اور اس کی عظمت اور
ہمیت کی وجہ سے ہی بہلول کا عروج ممکن ہوا تھا۔ اس کے علاوہ بہلول کے ابتدائی زمانہ
کے دوسرے واقعات کو اس طرح لکھا ہے کہ ان کی ترتیب غلط ہوگئی ہے۔ چونکہ مشتاقی نے
بہلول کے عہد کے سیاسی واقعات کو لکھا ہی نہیں یا پھر کہیں کہیں برائے نام لکھا ہے۔ لہٰذا ہمارا
مصنف بیچ بیچ میں سلطان بہلول کی اخلاقی مذہبی اور منصفانہ خوبیوں کو نقل کرتے کرتے سیاسی
واقعات کے لئے طبقات اکبری کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ اس سے بڑی پیچیدگی پیدا ہوگئی ہے،
مثال کے طور پر بہلول نے اسلام خاں لودی کے انتقال کے بعد سلطان محمد شاہ سید کو سرہند
سے لکھا تھا کہ اگر وہ اپنے وزیر حسام خاں کو قتل کر دے اور حمید خاں کو اس کی جگہ اپنا وزیر مقرر
کرلے تو وہ اس کی اطاعت قبول کرلے گا۔ سلطان نے بہلول کی طاقت سے مرعوب ہو کر اپنے
وفادار وزیر کو قتل کر دیا اور حمید خاں کو وزیر بنا لیا لیکن اس کے باوجود جسرتھ کھوکر کے ورغلانے
پر بہلول تخت دہلی پر قابض ہونے کے لئے مستعد ہوگیا۔ اس نے پہلے مغربی ولایات یعنی پنجاب

۱۔ ملاحظہ ہو واقعات مشتاقی، افتخار حسین صدیقی، جامعہ، اگست ۱۹۶۴ء، صفحات ۲۵، ۴۳، ۷۶

پر قبضہ کیا اور پھر دہلی پر حملہ آور ہوا۔ اس کا یہ حملہ سلطان محمد شاہ کے عہد حکومت کے آخری زمانہ میں ہوا تھا۔ لیکن قلعہ کے ناقابل تسخیر ہونے کی وجہ سے بہلول کو محاصرہ اٹھا کر واپس ہونا پڑا۔ ہمارے مصنف نے حسام خاں کے قتل اور حمید خاں کے تقرر کی تفصیل سلطان علاء الدین شاہ بن محمد شاہ کے عہد کے واقعات میں دی ہے[1]۔

واقعتاً بہلول نے سلطان علاء الدین شاہ (سید) کو کبھی سلطان تسلیم نہیں کیا کیونکہ وہ اس کے تخت نشین ہونے سے پہلے ہی دہلی پر قبضہ کرنے کا ارادہ کر چکا تھا بلکہ اس کا دہلی پر دوسرا حملہ سلطان محمد شاہ کی موت کے فوراً بعد ہی ہوا تھا۔ لیکن اس مرتبہ بھی پہلے کی طرح اس کو ناکام لوٹنا پڑا تھا[2]۔ عبداللہ نے شمالی ہندوستان میں جو طوائف الملوکی پھیلی ہوئی تھی اس کا ذکر اس قدر مختصر کیا ہے کہ ان سے صحیح واقعات کا اندازہ نہیں ہوتا۔ صورت حال یہ تھی کہ طاقتور امرا مثلاً احمد خاں میواتی والی ولایت میوات، دریا خاں لودی والیٔ شق سنبھل (جو دہلی کے قریب گذر خواجہ خضر تک تمام علاقہ پر مسلط ہوتا تھا)، عیسیٰ خاں ترک بچہ حاکم کول (علی گڈھ)، قطب خاں افغان حاکم راپری، مبارز خاں میٹھ حاکم ساکت (ضلع اٹاوہ میں)، جونا خاں (شمس آباد میں) اور داؤد خاں اوحدی (ولایت بیانہ) میں آزادانہ طور پر حکمرانی کر رہے تھے۔ علاوہ ازیں دوآبہ کے طاقتور راجپوت زمینداروں کو جو تقریباً سلطان فیروز شاہ کی موت کے بعد سے سلاطین دہلی کے خلاف جدوجہد میں مصروف تھے اور دوآبہ کے زیادہ تر علاقہ پر قابض ہو گئے تھے اس نے نظر انداز کر دیا ہے[3]۔ لیکن سلطان علاء الدین اور حمید خاں (وزیر) کی کشمکش اور بہلول کے دہلی پر قابض ہونے کے واقعات کو

۱۔ ملاحظہ ہو طبقات اکبری جلد اول، صفحہ ۲۹۶
فرشتہ جلد اول۔ صفحہ ۱۷۴، تاریخ داؤدی صفحہ ۶

۲۔ فرشتہ۔ صفحہ ۱۷۴، تاریخ خانجہانی از نعمت اللہ ہروی، صفحہ ۱۳۳۔

طبقات اکبری۔ صفحہ ۲۹۷۔ فرشتہ صفحہ ۱۷۳۔ اور تاریخ خانجہانی جلد اول صفحات ۱۳۴۔۳۵

طریقہ پر لکھا گیا ہے۔ یہ تمام تفصیلات واقعات مشتاقی سے لی گئی ہیں البتہ زبان میں کہیں
ں تبدیلی کر دی گئی ہے مثلاً حمید خاں نے دہلی پر حملہ کرنے سے متعلق بہلول کو جو دعوت دی اس
بارے میں مشتاقی لکھتے ہیں۔

حمید خاں مذکور دو کس را برائی بادشاہی طلبید۔ قیام خاں ناگوری و بلورا۔ قیام خاں
در راہ بود کہ ملوا (بہلول) در دہلی رسید۔ او (قیام خاں) از راہ باز گردید۔ ایں آمد
حمید خاں را دریافت[1]۔

صنف تاریخ داؤدی لکھتا ہے:

"دو کس را برائے بادشاہی طلب داشتہ، یکے قیام خاں، دوم ملک بہلول۔ چوں
نوشتہا بر دو کس رسیدند، جانب دہلی در حرکت آمدند۔ بہلول در سرہند بودہ بسرعت
بادصبا با سپاہ بے اندازہ خود را بدہلی رسانید۔ قیام خاں پیش دستی بہلول شنیدہ۔
از راہ برگشت، ملک بہلول حمید خاں را ملازمت کرد[2]۔"

اسی طرح حمید خاں کی گرفتاری کا واقعہ جو افغانوں کی پرفریب چالوں سے عمل میں آئی واقعات
اقی سے نقل کیا گیا ہے۔ کہیں کہیں تو مشتاقی کے جملوں کو جوں کا توں نقل کر دیا گیا ہے۔ حمید خاں
کے مسلمانوں میں بہت ہر دلعزیز تھا۔ بہلول کو یقین تھا کہ اس کی موجودگی میں اس کی طاقت
ستحکام اور اس کے مفاد کا تحفظ پوری طرح ممکن نہیں اس لئے اس نے اپنے ساتھی افغانوں
لہا کہ وہ حمید خاں کے محل میں غیر مہذب اور احمقانہ حرکتیں کیا کریں تاکہ وہ ان پر مکاری اور
کے ضرورت سے زیادہ حریص ہونے کے شک کو دل سے نکال دے۔ لہٰذا ایک دن
بہلول اور اس کے کچھ ساتھی حمید خاں کے مہمان تھے تو افغانوں نے نفیس قالینوں کو

---

[1] واقعات مشتاقی۔ ورق ۵ الف

[2] تاریخ داؤدی صفحہ ۷۔ یہ بات واضح رہے کہ قیام خاں نام صرف مشتاقی ہی کے یہاں ملتا ہے۔

دیکھ کر ان کی تعریف کرنی شروع کر دی اور پھر حمید خاں سے کہنے لگے کہ خانا! اگر اس کے کچھ ٹکڑے ہیں عنایت کر دیئے جائیں تو ہم اپنے بچوں کی ٹوپیوں کے لئے گھر بھیجیں تا کہ لوگوں کو معلوم ہو جا کہ حمید خاں کی ملازمت میں ہمیں عزت حاصل ہے۔ پھر اس کے بعد جب پان آئے تو ان کا چو صاف کر کے چاٹنے لگے لیکن جب منہ پھٹا تو چیخنے لگے ۔ اس پر حمید خاں کو تعجب ہوا، اس ۔ بہلول سے پوچھا کہ یہ کس طرح کے لوگ ہیں ۔ بہلول نے نہایت چالاکی سے جواب دیا کہ غیر مہذ لوگ ہیں، صرف کھانا اور مرنا ہی جانتے ہیں ۔ اس طرح حمید خاں افغانوں کی سادہ لوحی سے مطمئن ہو گیا۔ لیکن ایک دن افغانوں نے اس کو محل میں جا کر گرفتار کر لیا[۱] ۔ اس واقعہ کو بیان کرنے میں صرف عبداللہ نے ایک غلطی کی ہے کہ اس نے حمید خاں کو نواب صاحب لکھا ہے امرار کے لئے نواب کا خطاب اکبر کے عہد سے شروع ہوتا ہے اور جہانگیر کے عہد میں مقبول ہوتا ہے ۔ اکبر کے عہد سے پہلے امرار کیلئے نواب صاحب استعمال نہیں ہوتا تھا

بہرحال تمام واقعات بہلول اور اس کے جانشینوں کے عہد سے متعلق یا تو واقعات مشتاقی سے لئے گئے ہیں یا پھر طبقات اکبری سے ۔ لیکن کبھی کبھی اپنی اور تاریخ داؤدی کی اہمیت بڑھانے کے لئے مصنف بجائے کتابوں کا حوالہ دینے کے، کسی بادشاہ یا دوسرے معتبر آدمی کو اپنی معلومات کا ذریعہ بتاتا ہے ۔ مثال کے طور پر مشتاقی نے ایک سپاہی کی بیوی کی کہانی لکھی ہے کہ بہلول کے عہد میں ایک سپاہی سامانہ میں رہتا تھا۔ ایک مرتبہ وہ کسی مہم پر گیا تو اپنے ہمسا سے کہہ گیا کہ اس کی بیوی اور بچہ کا خیال رکھے ۔ اس کے جانے کے بعد اس کے گھر ایک اجنبی آدمی نے آنا جانا شروع کر دیا۔ اس کی آمد پر سپاہی کے ہمسایہ کو شک ہوا کیونکہ سپاہی نے اس شخص کا اس سے کبھی تذکرہ نہیں کیا تھا۔ لہٰذا ایک رات اس نے اپنی دیوار سے سپاہی کی بیوی اور ا کے دوست کو دیکھنا شروع کیا۔ اچانک رات میں بچہ رونے لگا۔ عورت نے اس کو سلا دیا لیکن

۱۔ واقعات مشتاقی۔ ورق ۴ الف تا ۵ الف۔ تاریخ داؤدی، صفحات ۹ - ۱۰

رو کر اٹھا عورت بچہ کو سلا کر اپنے دوست کے پاس آ گئی۔ لیکن بچہ بار بار رو اٹھتا تھا، عورت
تنگ آکر اس کا گلا گھونٹ دیا۔ جب دیر تک وہ نہیں رویا تو عورت کے دوست نے اس
چھا کہ کیا بات ہے بچہ بہت دیر سے رویا نہیں۔ اس پر عورت نے کہا کہ بچہ کو اس نے اس
ت پر نثار کر دیا۔ اس پر اس آدمی کو عورت سے نفرت ہوئی اس نے کہا کہ جو عورت اپنے
قتل کر سکتی ہے وہ دنیا میں کسی سے وفا نہیں کر سکتی۔ اس پر عورت کو بہت مایوسی ہوئی
اس نے موقعہ پاکر اس شخص کو بھی وہیں قتل کر دیا۔ ہمسایہ نے پورا واقعہ بغور دیکھا اور سپاہی
پی پر اس کو بتا دیا۔ حالانکہ اس کی بیوی اس کو بتا چکی تھی کہ بچہ کو بھیڑیا اٹھا کر لے گیا۔ جب
ی نے بیوی کو بتایا کہ اس نے کچھ روپیہ صحن کے اس حصہ میں دفن کیا تھا وہ کھودنا چاہتا ہے
ی بیوی نے اپنے بچہ کو اور دوست کو مار کر وہیں دفن کر رکھا تھا) تو اس کو شک ہوا اور
نے خاوند کو چھپر کے گھر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ وہاں گدھا لہ رکھا ہے اس کو اٹھا کر
و۔ جب سپاہی اندر پہنچا تو اس کی بیوی نے دروازہ بند کر کے گھر میں آگ لگا دی جب
پوری طرح لگ گئی تو اس نے شور کیا لیکن ہمسایہ نے پولس کو اطلاع دیدی اور عورت اپنے
ردار کو پہنچ گئی[1]۔

عبداللہ نے اس طویل کہانی کو اکثر جگہوں پر لفظ بہ لفظ نقل کیا ہے۔ لیکن واقعاتِ مشتاقی
کا حوالہ دینے کی بجائے لکھا ہے کہ ایک دن وہ جہانگیر کی معیت میں تھا تو بادشاہ نے اپنے امرار
کہانی سنائی۔ بہرحال اس طرح بہت سی طویل کہانیاں اور قصے واقعات مشتاقی سے لئے گئے ہیں
اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ تاریخ داؤدی ان تمام نقائص کے باوجود آج مورخین کے لئے کیوں
اہم ماخذ سمجھی جاتی ہے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہمارے مورخین نے واقعات مشتاقی
کہانیوں کا ایک مجموعہ سمجھ کر نظر انداز کر دیا۔ اس میں قصے کہانیاں اور تاریخی واقعات کو بغیر

---

[1] واقعات مشتاقی ورق ۸۸ ب تا ۸۹ الف۔ تاریخ داؤدی۔ صفحات ۲۲ تا ۲۴

کسی تاریخی ترتیب کے لکھ دیا گیا ہے۔ سلاطین کے حالات کے بیان میں بھی کوئی ترتیب نہیں مثلاً شیر شاہ کے تذکرہ کے بعد سلطان ابراہیم لودی کا تذکرہ اور سلاطین مالوہ کے تذکرہ کے فوراً بعد اسلام شاہ سور کا تذکرہ اور پھر جادوگروں، جنوں، پریوں اور عشق و عاشقی کے قصوں کی بھی ان تاریخی واقعات کے ساتھ بھرمار ہے۔ لہٰذا اس کا مطالعہ بہت مشکل ہو گیا۔ اگر احتیاط، محنت اور دقت نظر سے مطالعہ کیا جائے تو سیاسی، سماجی اور معاشی تاریخ کے لئے واقعات مشتاقی سے عمدہ مواد اور کہیں نہیں مل سکتا، برخلاف واقعات مشتاقی کے تاریخ داؤدی میں سب قصے اور کہانیاں سلاطین کے تاریخی واقعات کے بعد لکھی گئی ہیں اور جو واقعہ جس سلطان کے عہد سے متعلق تھا وہ اسی کے عہد سے متعلق کتاب کے حصے میں ملتا ہے۔ لہٰذا اس سے تاریخ داؤدی کے پڑھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ حالانکہ واقعات مشتاقی کے بہت سے اہم مواد کو عبداللہ نے چھوڑ دیا ہے۔

علاوہ ازیں تاریخ داؤدی میں بہت سی غلطیاں ہیں جو کہ مختلف کتابوں سے نقل کرنے کی وجہ سے ہو گئی ہیں، مثال کے طور پر ہمایوں کے چنار کے پہلے محاصرہ کی تفصیل غلط طریقہ پر لکھی گئی ہے۔ رزق اللہ مشتاقی نے مغلوں سے پہلے چنار کے محاصرہ کا ذکر نہیں کیا لیکن دوسرے محاصرہ کا جو ۱۵۳۵ء میں ہوا تھا۔ دوسرے مصنفین کے مقابلہ میں زیادہ تفصیل سے کیا ہے۔ لہٰذا عبداللہ نے پہلے محاصرہ کا ذکر کرتے ہوئے واقعات مشتاقی سے دوسرے محاصرہ کی تمام تفصیل نقل کر دی ہے۔ ہمایوں سے شیر شاہ کے تعلقات ۱۵۳۵ء کے بعد خراب ہوتے ہیں کیونکہ اس وقت تک وہ کافی طاقتور ہو چکا تھا۔ اس کے پاس ستر ہزار سوار اکٹھے ہو گئے تھے جن کو وہ ۱۲ کروڑ روپیہ ادا کرتا تھا اس کے علاوہ اس نے ولایت بنگال کا بہت سا علاقہ بھی چھین لیا تھا۔ ہمایوں کو اس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے تشویش ہوئی اور وہ اس کی طاقت کو کچلنے کے لئے تیار ہو گیا۔

جہاں تک شیر شاہ کے امرار کے حالات کا سوال ہے۔ تاریخ داؤدی میں صرف مسند خواص خاں کا حال لکھا گیا ہے لیکن خواص خاں کا حال بھی مکمل نہیں ہے۔ عبداللہ نے خو

کے واقعات اور کارنامے صرف شیر شاہ کے عہد کے لکھے ہیں۔ حالانکہ اسلام شاہ کے عہد کے اس کے واقعات چھوڑ دیئے ہیں۔ حالانکہ اسلام شاہ کے عہد میں وہ باغی رہا اور اسلام شاہ کے بڑے بھائی عادل خاں کی حمایت میں اس نے آخر تک اپنی جدوجہد جاری رکھی، اسلام شاہ کے عہد کے آخر میں عادل خاں مر گیا تب خواص خاں نے اسلام شاہ کی اطاعت قبول کرنے کا فیصلہ کیا لیکن اس کو اسلام شاہ کے امیر تاج خاں کرانی نے سنبھل میں قتل کرا دیا۔ بدایونی کا خیال ہے کہ سور خاندان کے زوال کے صرف دو سبب ہیں۔ ایک شیخ علائی کا قتل اور دوسرے خواص خاں کا قتل کیونکہ وہ دونوں حق پرست تھے لیکن اس طرح کے بیانات کی بنیاد خوش عقیدگی ہے جس پر سنجیدگی سے غور کرنا تاریخ کے طلبار کا کام نہیں ہے۔

آخر میں یہ لکھنا غیر ضروری نہیں ہوگا کہ مصنف تاریخ داؤدی کی شان ایک مورخ کی شان نہیں اس نے اپنی کتاب صرف روپیہ کمانے کے لئے لکھی ہے کیونکہ جہانگیر کے عہد میں افغان امرار کا کافی اثر ہو گیا تھا اور وہ امرار ہندوستان میں افغان سلاطین کے کارناموں کے سلسلے میں کتابیں تصنیف کراتے تھے۔ خانِ جہاں لودی نے نعمت اللہ ہروی کو تاریخ خانجہانی لکھنے کے لئے ملازم رکھا تھا۔ تاریخ خانجہانی عالمانہ طریقہ پر لکھی گئی ہے۔ میرا خیال ہے کہ تاریخ داؤدی کسی کتب فروش کی فرمائش پر لکھی گئی ہے۔

تاریخ داؤدی میں صرف تین قصے اس طرح کے ہیں جو کسی کتاب میں نہیں ملتے۔ ایک قصہ سلطان سکندر کی بلبر قلندر سے ملاقات کے بارے میں ہے۔ دو قصے شیر شاہ سے متعلق ہیں۔ پہلا قصہ ہے مارٹیہ چیرو کے قتل کے بعد اس کی حسین بیٹی شیر شاہ کو پیش کی گئی۔ شیر شاہ اس کے حسن وجمال سے بہت متاثر ہوا لیکن کچھ سوچنے کے بعد بولا کہ یہ بلا ہے جو اس کے فریب حسن میں آئے گا وہ دنیا سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ لہٰذا اس کے حکم کے مطابق وہ حسینہ ہمایوں کے کیمپ میں بھجوا دی گئی۔ ہمایوں اس کے جمال سے اتنا متاثر ہوا کہ دو مہینے تک محل سے باہر نہیں نکلا۔ اس عرصہ میں شیر شاہ کو اپنی فوجی تیاریاں مکمل کرنے کا موقعہ

ہیں۔[۱] تیسرا قصہ شیر شاہ کی مذہبی رواداری اور وسعت نظر پر روشنی ڈالتا ہے۔ وہ پہلا مسلم
زرا تھا جو مشائخ، علماء اور صوفیاء کے ساتھ ساتھ ہندو برہمنوں کو بھی مدد معاش کے لئے
یں اور املاک وظائف کے طور پر دیدیتا تھا۔ چوتھے برخلاف مشتاقی کے تاریخ داؤدی
ا زبان سہل ہونے کے باوجود بے مزہ نہیں ہے۔ مصنف نے اپنا طرز بیان صاف اور
دلی رکھا ہے۔ مشتاقی واقعات کو ہندی سے بڑی لاپروائی کے ساتھ فارسی میں منتقل کرتے
ہیں لہٰذا زبان غیر علمی اور بے مزہ ہو گئی ہے۔

۱۔ مغل مورخین نے اس واقعہ کا ذکر نہیں کیا ہے، واقعات مشتاقی میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ تذکرۃ الواقعات میں جوہر آفتابچی کے حوالہ سے یہ مذکور ہے کہ ہمایوں پر بنگال پہنچنے کے بعد ایک خاص کیفیت طاری ہوئی اور عرصہ تک محل سے باہر نہیں نکلا۔ معلوم رہے کہ جوہر آفتابچی ہمایوں کا خاص خدمت گار تھا۔ مشتاقی کا خیال ہے کہ ہمایوں پر بنگال کے ساحرانہ حسن کا یہ اثر ہوا کہ وہ عیش کوشی میں مبتلا ہو گیا اور محل سے نکلنا چھوڑ دیا

اقبال احمد خاں (جامعی)

درسگاہِ عصرِ نو

جامعہ اے عصرِ نو کی درسگاہِ علم و فن
تجھ سے روشن دانشِ حاضر کی شمعِ انجمن

تیرا ہر ذرہ شعورِ زندگی کا آفتاب
تو ہے اس دنیا میں اپنی عظمتوں کا خود جواب

جذب تجھ میں "جوہرِ مرحوم" کی روحِ عمل
جس نے ہنس کر قوم کی خاطر پیا جامِ اجل

"ڈاکٹر مختار انصاری" کے جذبوں کی امیں
رفعتوں میں ہے حریفِ آسماں تیری زمیں

"اجملِ نباضِ فطرت" کا جہانِ آرزو
درحقیقت ہند کا سرمایۂ حکمت ہے تو

ذکر میں تیری بلندی کا کروں کیا بار بار
تو ہے "شیخ الہند محمود الحسن" کی یادگار

کامراں جس کا ہر اندازِ بصیرت تجھ میں ہے
اُس "عبید اللہ سندھی" کی فراست تجھ میں ہے

آج خضرِ جادۂ اہلِ سیاست ہو گیا
تیرا "ذاکر" نائب صدرِ حکومت ہو گیا

جن کی آنکھوں میں نہاں مشکل کشا کا نورِ عین
دہر میں ممتاز تیرے "ڈاکٹر عابد حسین"

تیرے فضل و مجد کی بنیادِ لاثانی "مجیب"
گوہرِ گنجینۂ ایثار و قربانی "مجیب"

پاک طینت، نیک فطرت، باحمیت، گرم جوش
راہِ آزادی میں کام آئے ہیں تیرے سرفروش

جن کے دم سے ہند کا چہرہ ہے تصویرِ شباب
روحِ نظمِ مملکت ہیں تیرے اب بھی فیضیاب

تیرے مداحوں میں شامل تاجدارانِ علوم
عرش گیرِ منزلِ تعلیم ہیں تیرے نجوم

"ارتقا" کا زور رقصاں تیری شریانوں میں ہے
"عشق" کی معراجِ کامل تیرے دیوانوں میں ہے

جاوداں ہے تیرے فرزندوں کی تنویرِ دماغ!
بجھ نہیں سکتا کبھی تیرے شبستاں کا چراغ!!

ب اشرف

"حضرت شاہ ولی اللہ کے سیاسی افکار"

قطب الدین احمد بن عبدالرحیم حضرت امام شاہ ولی اللہ بروز چہار شنبہ ۴ر شوال ۱۱۱۴ھ
۱۷۰۳ء) کو شہر دہلی میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد صاحب سے پائی پھر حضرت محمد افضل
ہوٹی سے (جن کا سلسلہ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی سے ملتا ہے) کتب حدیث کی
ں کر کے سند حاصل کی۔ اس کے بعد شیخ ابو طاہر مدنی سے دوبارہ کتب حدیث کی تجدید کی اس
ع علم حدیث پر عبور حاصل کر کے آپ نے حضرت امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا مقام پایا۔

یوں تو آپ کا تعلق فقہ میں حنفی مکتب خیال سے اور تصوف میں مجدد شاخ کے نقشبندی
سلے سے تھا لیکن آپ کی یہ مسلسل کوشش رہی ہے کہ سنی مذاہب فقہ کے اختلاف اور صوفیانہ
ریوں کے فرق کو ختم کر کے ایک نقطہ عدل تک لایا جائے۔ چنانچہ آپ کی تصنیف "فیصلہ
مدت الوجود و وحدت الشہود" دو مختلف صوفی نظریوں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کا ایک بیّن
رت ہے۔ اسی طرح آپ کی دوسری مشہور تصنیف "حجۃ اللہ البالغہ" حنفی اسکول کے
ریے اور عمل میں تطابق اور دوسرے مکاتب خیال سے مطابقت پیدا کرنے کا ایک روشن
رت ہے۔

انسان جب پیدا ہوتا ہے تو محض گوشت پوست کا لوتھڑا ہوتا ہے حالانکہ اس میں
ری خصوصیات اور نسلی خوبیاں پوری طرح موجود ہوتی ہیں لیکن تعلیم، ماحول اور رز ملنے

حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ) مقدمہ ترجمہ از حضرت علامہ ابو محمد عبدالحق صاحب حقانی

کے محرکات کی اثر پذیری سے یہ تمام خصوصیات نکھرتی ہیں۔ شاہ ولی اللہ ایک ایسے ہی جلیل القدر انسان تھے جن کو اعلیٰ ذہنی صلاحیت ورثے میں ملی، اعلیٰ تعلیم و تربیت نے اس پر جلا کی، اپنے دور کے تقاضوں کو ان کے ذہن نے سمجھا اور اس طرح ان کے فکر و نظر نے شمع ہدایت کا کام کیا۔

شاہ ولی اللہ جب پیدا ہوئے تو مغلیہ سلطنت کے زوال کے آثار ظاہر ہو چکے تھے۔ مذہبی پیچیدگیاں بڑھ گئیں تھیں اور سیاسی و سماجی حالات ابتر تھے۔ اورنگ زیب نے تقریباً نصف صدی کی مدت ہندوستان کے سیاسی حالات کو درست کرنے کی کوشش میں صرف کردی ۲۶ برس فقط دکن میں مرہٹوں کی سرکشی کو دبانے میں صرف ہوئے۔ حالانکہ جغرافیائی حالات کی بنیاد پر مرہٹوں کا مکمل خاتمہ ناممکن تھا پھر بھی ان کے مرکز اور اجتماعی قوت کا خاتمہ کر دیا گیا۔ اگر اورنگ زیب کے جانشین چند سال اور پوری طرح جدوجہد کرتے رہتے تو مرہٹوں کی سیاسی طاقت کا خاتمہ ہو جاتا۔ اورنگ زیب کی دوربیں نگاہوں نے ان طاقتوں کو ابھرتے ہوئے دیکھ لیا تھا جن کا استیصال ایک مرکز سے قطعاً ناممکن تھا۔ چنانچہ ان حالات کے مدِنظر آخری وقت میں اس نے اپنے تین بیٹوں میں حکومت کو تقسیم کر دیا تھا تاکہ باہمی اتحاد سے مخالف قوتوں پر باآسانی قابو پا سکیں۔ لیکن اس کی وفات کے بعد اس کے جانشینوں نے اس کی وصیت پر عمل نہیں کیا اور تخت نشینی کی جنگ شروع ہو گئی۔ امراء نے خود غرضی اور موقع پرستی کا چلن اختیار کر لیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ۱۷۰۷ء سے ۱۸۵۷ء تک تقریباً تمام مغل سلاطین امراء کے ہاتھوں میں کٹ پتلی بنے رہے بادشاہوں کی کوتاہ اندیشی، عیش پرستی اور پست ہمتی نے حالات کو بد سے بدتر کر دیا۔ ملک کے طول و عرض میں باغیانہ قوتیں کام کرنے لگیں۔ لوٹ مار اور قتل و غارت گری کا بازار گرم ہو گیا۔

سیاسی حالات کا اتار چڑھاؤ امراء کے رحم و کرم پر تھا جو ایرانی و تورانی یا سنی اور شیعہ گروہوں میں منقسم تھے۔ اور ایک دوسرے کی جان کے دشمن تھے۔ ان باہمی جھگڑوں نے مرہٹوں

ہوئی طاقت کو سہارا دیا ان میں حصول اقتدار کی ہمت اور باغیانہ اسپرٹ پیدا کر دی مرکزی
کی کمزوری کی وجہ سے صوبائی حکومتیں خود مختار ہو گئیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مغلیہ حکومت کا سیاسی
بھی ختم ہو گیا اور اقتصادی ذرائع بھی محدود ہو گئے۔ مرہٹہ، جاٹ اور سکھوں کی ریشہ دوانیاں
گئیں اور نوبت یہاں تک آپہنچی کہ مرہٹوں نے گجرات، مالوا، بندیل کھنڈ، اڑیسہ اور دو
علاقہ سب قبضے میں کر لیا حتیٰ کہ دارالسلطنت دہلی تک آپہنچے۔ ان حالات کی موجودگی
لساتوں کو امن نصیب تھا نہ زمیندار اور جاگیردار اطمینان سے تھے۔ ایک عجیب افراتفری
تھا شریف لوگوں کو اپنی عزت بچانا مشکل ہو گئی تھی اور بہت سے شریف مسلمان ہندوؤں
جوہر ادا کرنے کے بارے میں سوچنے لگے تھے[1]

اس سیاسی ابتری نے شاہ ولی اللہ کو ملک کی سیاست میں دلچسپی لینے پر مجبور کر دیا۔ آپ
نا مشن پہچان لیا اور ملت کی فلاح بہبود کی خاطر حالات کو بہتر بنانے کے لئے انھوں نے
الزماں ہونے کا اعلان کیا۔ چنانچہ اس دعوے کے تحت اسلام کی صداقت اور خلافت
رہ جیسی حکومت کے دوبارہ قیام کو اپنی زندگی کا نصب العین قرار دیا۔ انھوں نے ایک صاف
مؤرخ کی طرح امت کے زوال کی وجوہات کی چھان بین بھی کی اور بڑے گہرے جائزے
تنزل کی مادی وجوہات کا کھوج لگایا۔ آپ کے کارناموں سے پتہ چلتا ہے کہ آپ
از فکر میں اس قدر جدت تھی کہ اگر آپ کو اسلام کے عہد وسطیٰ اور اسلام کے عہد جدید کے
ایک کڑی کہا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

شاہ ولی اللہ پہلے ہندوستانی مسلمان تھے جنھوں نے اسلام میں ایک نئی روح پھونکنے
ش کی۔ حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں آپ خود تحریر فرماتے ہیں کہ اس وقت سخت

---

[1] خلیق احمد نظامی کا انگریزی مضمون "شاہ ولی اللہ دہلوی اور اٹھارویں صدی کی ہندوستانی اسلامک کلچر جوبلی نمبر، ۱۹۵۱

ضرورت ہے کہ اسلام کی عقلی توجیہہ کی جائے۔ آپ نے حکومت کے زوال اور قوم کی تباہی کی دو خصوص وجوہات بتائیں۔ ایک وجہ حکومت کے خزانے پر (بیت المال) ناکارہ لوگوں کا ناجائز بوجھ تھا۔ آپ نے ناکارہ لوگوں کی فہرست میں عالموں، صوفیوں اور شاعروں کو بھی شامل کیا دوسری وجہ آپ نے یہ بتائی کہ حکومت کسانوں سے اور عوام سے ناجائز ٹیکس وصول کرتی ہے جس کی وجہ سے عوام میں معاشی ابتری پھیلی ہوئی ہے۔ عدم ادائیگی کی صورت میں ان پر ظلم وجبر کیا جاتا ہے۔ اور اسی لئے غیر وفاداری، خود غرضی، موقع پرستی، بے ایمانی اور بدکرداری کا دور دورہ ہے

اپنے مشن کو کامیاب بنانے کے لئے شاہ ولی اللہ نے تحریر و تقریر کے ساتھ عملی اقدامات بھی کئے۔ سب سے پہلے آپ نے قوم کے انداز فکر اور زاویہ نگاہ کو بدلنے کی کوشش کی۔ اس کے لئے آپ نے طریقۂ تعلیم میں تبدیلیاں کیں، قرآن شریف کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا اور مختلف خیال کے لوگوں کو ایک مقام عدل پر لاکر ان میں ہم آہنگی اور استحکام پیدا کرنے کی کوشش کی شاہ ولی اللہ نے یہ محسوس کر لیا تھا کہ مسلم حکومت کے زوال کی وجہ اتحاد کی کمی، رجعت پسند خیالات اور غیر اسلامی شعار ہیں اور ان تمام خرابیوں اور تفرق کی بنیاد خصوصاً ابن العربی کا نظریۂ وحدت الوجود ہے جس سے مذہب اسلام کو بڑا نقصان پہنچا ہے۔ اس نظریے کا ردّعمل شیخ احمد سرہندی کے نظریۂ وحدت الشہود میں ظاہر ہوا۔ ان دونوں نظریوں میں شاہ ولی اللہ نے توازن پیدا کرکے ایک نئی راہ نکالی۔ غرض جہاں تک تحریر و تقریر کا سوال تھا انھوں نے اپنی جدوجہد میں کوئی کمی نہیں کی لیکن وہ جہاد کے لئے تلوار کا سہارا نہ لے سکے۔ اس بات کو وہ خود تسلیم کرتے ہیں کہ جہاد کے لئے حالات سازگار نہیں ورنہ وہ اس سے بھی گریز نہ کرتے۔ تفہیمات الٰہیہ میں فرماتے ہیں

"اگر بالفرض یہ شخص (یعنی خود شاہ صاحب) ایسے زمانے میں پیدا ہوتا کہ اسباب کا اقتضا یہی

۱۔ خلیق احمد نظامی، اسلامک کلچر، جوبلی نمبر ۱۹۵۱ء

ہوتا کہ لوگوں کو جنگ و قتال سے درست کیا جائے اور اس کے دل میں ڈالا جاتا کہ تلوار ہی سے دنیا کے نظام کو درست کرے تو یہ شخص پھر یہی کرتا اور الحمدللہ بڑی خوبی سے اس کام کو انجام دیتا اور دنیا دیکھ لیتی کہ رستم، اسفندیار بھی اس کے مقابلے میں ہیچ ہیں۔ بلکہ وہ اس کے طفیلی اور شاگرد بننے کے لائق ہیں[۱]۔

عام ذہنوں کی اصلاح اور درستی کے ساتھ ساتھ حکومت کی برائیوں کو دور کرنے کیلئے شاہ ولی اللہ نے پہلے تو براہ راست بادشاہ، وزیر، امراء اور سپاہیوں کو نصیحتیں فرمائیں اور ان کے فرائض ان پر واضح کیے۔ بادشاہ کو ایک نیا نظام حکومت قائم کرنے کی تلقین کی۔ آپ نے فرمایا کہ ہر قصبے میں ایک منصف امیر مقرر کیا جائے اور ساتھ ہی ساتھ شرعی قانون نافذ کرے۔ بغاوت یا کفر کو دور کرے اور دبائے۔ اور پھر اسی طرح ہر صوبے میں ایک امیر کبیر ہونا چاہیے جو جنگ کے فرائض انجام دے اور بغاوتوں کو دبائے۔ آپ نے فرمایا کہ جاٹوں کی بغاوت کو فوراً اہر ممکن طریقے سے دبا دینا چاہیے۔ اس کے علاوہ معاشی حالات سنوارنے کے لئے آپ نے خالصہ زمین کو دہلی سے اکبر آباد تک بڑھانے کا مشورہ دیا۔ چھوٹے موٹے جاگیر داروں کو منصب دینے سے منع کیا کیونکہ وہ قابو یافتہ منصب دار کی حیثیت نہیں رکھتے اور بد نظمی کا اندیشہ رہتا ہے۔ باغی اور حکومت کے دشمنوں کو بغیر کسی امتیاز کے عبرتناک سزا دینے کی ترغیب دی اور یہ بھی بتایا کہ فوجوں کا نظم و نسق اور ان کی اعلیٰ پیمانے پر تربیت ہونی چاہیئے۔ بہادر داروغہ مقرر کیے جائیں سپاہیوں کو تنخواہ وقت پر اور پابندی سے تقسیم کرنی چاہیئے۔ قاضی اور محتسب نہایت ایماندار اور مذہبی ہونے چاہئیں۔ بادشاہ، وزیر اور دیگر امراء کو اپنا قیمتی وقت تن آسانی اور عیش پرستی کی بجائے حکومت کو پائدار بنانے کی جدوجہد میں صرف کیا جائے

جب شاہ ولی اللہ کی نصیحتوں کو ایک مجذوب کے خیالات سمجھ کر ٹال دیا گیا تو انھوں نے ہندوستان کے صوبائی حکمرانوں کی طرف نظر دوڑائی اور سب سے پہلے نظام الملک آصف جاہ

۱۔ معراج محمد بارق۔ مختصر سوانح حیات مشمولہ حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ از علامہ حقانی، بحوالہ تفہیمات الٰہیہ۔

کو خطوط لکھے اور ان کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ مرکزی حکومت کی وزارت کو سنبھال کر قوم کی گرتی ہوئی حالت اور حکومت کی ابتر تنظیم کو سنواریں۔ بڑھتی ہوئی تحیتوں پر قابو پانے کی کوشش کریں۔ محمد شاہ کی بھی یہی خواہش تھی۔ نظام الملک حقیقتاً اس دور کا بہت قابل امیر تھا اس نے اس دعوت کو منظور بھی کیا اصلاحات کا منصوبہ پیش کیا۔ لیکن اس وقت دربار کی یہ حالت تھی کہ امرا ایرانی اور تورانی گروہوں میں منقسم تھے۔ بادشاہ پر اپنا اثر جمانے میں ایک دوسرے کی جان کے دشمن تھے نچلے طبقے کے لوگوں کا اثر و اقتدار بڑھتا جا رہا تھا۔ مجبوراً دارالسلطنت چھوڑ کر نظام الملک کو اپنی ایک علیحدہ خود مختار حکومت قائم کرنی پڑی۔

اس ناکامی کے بعد شاہ ولی اللہ نے نجیب الدولہ (روہیلہ سردار) کو خطوط لکھے۔ وہ ایک بہت بہادر جنرل تھا۔ اس وقت وہ طاقتور بھی بہت تھا اور خود فن جنگ میں جدید طریق کا ماہر اور کامیاب سردار تھا آپ نے اسے لکھا کہ

"انچہ معلوم می شود آنست کہ امروز تائید ملت واقت مرحومہ در پردہ آں مصدر خیر ظہور می کند"

شاہ ولی اللہ کو پورا بھروسہ تھا اور امید تھی کہ یہ بہادر جنرل بغاوتوں کو دبا کر قوم کو زوال سے بچانے میں ضرور مددگار ثابت ہوگا۔ شاہ ولی اللہ نے نجیب الدولہ کو تقریباً آٹھ خطوط لکھے جن میں اس کو کامیابی کی امیدیں دلائیں۔ فتحیابی کی پیشین گوئی اور دعائیں کیں لیکن جب خود غرض مسلم امرا بھی جاٹ اور مرہٹوں سے جا ملے تو نجیب الدولہ کو بڑی مایوسی ہوئی۔ اس کے باوجود شاہ ولی اللہ اس کو آخری کامیابی کی امیدیں دلاتے رہے۔ لیکن نجیب الدولہ تین طاقتوں کی یکجا قوت کا مقابلہ نہ کر سکا۔ ۱۷۵۶ء میں ملہار راؤ ہولکر اور رگھوناتھ راؤ مشرقی ہندوستان کی طرف مرہٹہ حکومت قائم کرنے کے لئے بڑی طاقت کے ساتھ رونما ہوئے اور جاٹ، سکھ اور باغی مسلم امرا سے دوستی کر کے نجیب الدولہ کو ناکام کر دیا۔

---

(۱) خلیق احمد نظامی، اسلامک کلچر جوبلی نمبر ۱۹۵۱ء

اب شاہ ولی اللہ کو ہندوستان کے تمام حکمرانوں سے مایوسی ہو گئی اور ملک گیر پیمانہ پر اپنے مشن کی کامیابی کی کوئی راہ نظر نہ آئی تو ان کی نگاہ افغانستان کے حکمران کی طرف اٹھی۔ وہاں احمد شاہ ابدالی برسرِ اقتدار تھا اور اس کا ستارہ عروج پر تھا۔ آپ نے یہ آخری کوشش کی اور ابدالی کو مغلیہ حکومت کے زبوں حالات اور امت کے زوال کے بارے میں تحریر کیا۔ یہاں کے معاشی اور جغرافیائی حالات قلمبند کیے اور اس کو آمادہ کیا کہ یہاں آ کر ملت بیضا کی پشت پناہی کا فرض ادا کرے۔ ساتھ ہی یہ بھی نصیحت کی کہ وہ نادر شاہ کی طرح تباہی اور بربادی نہ پھیلائے بغیر قصور کے کسی کو نہ ستائے۔ صرف باغی عناصر یعنی جاٹ، مرہٹہ اور سکھوں کی بیخ کنی پر توجہ دے۔ چناں چہ شاہ ابدالی آیا اور ہندوستان کے باغی عناصر پر ضرب کاری لگائی۔

بعض مبصرین کے نزدیک شاہ ولی اللہ کا یہ کام یعنی احمد شاہ ابدالی سے امداد طلب کرنا نامناسب تھا۔ بعض لوگ اسے وطن پرستی کے منافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ ایک بہت سطحی تنقید اور غلط فہمی ہے۔ اگر شاہ صاحب کی پوری زندگی اور اس وقت کے حالات کا مطالعہ کیا جائے تو پھر ہمیں اندازہ ہوگا کہ انھوں نے اس قوم کے اٹھانے میں کتنی سوجھ بوجھ سے کام لیا تھا اور ان کے دل میں ملک و قوم کا کتنا درد تھا۔ ان کے سامنے اب دو ہی راستے تھے یا تو وہ اپنی آنکھوں کے سامنے حکومت اور عوام کی روز افزوں تباہی دیکھتے رہتے یا پھر بہتر نظم و نسق اور امن عامہ کی بحالی کے لئے کسی طاقت کا سہارا لیتے۔ ظاہر ہے ہندوستان میں اب کوئی ایسی طاقت نہیں رہی تھی جو ان کی امیدوں کا مرکز بن سکتی۔ وہ سب کو آزما چکے تھے۔ تاریخی سلسلہ کو ذہن میں رکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ افغانستان مغلیہ دور میں ہندوستانی حکومت کا ایک حصہ تھا اور شاہ ابدالی سے پہلے افغانستان میں ہندوستانی گورنر مقرر ہوتے تھے۔ دوسری اہم بات یہ کہ شاہ صاحب کا مقصد ہندوستان پر ابدالی کا تسلط قائم کرانا نہیں تھا بلکہ صرف ان باغی عناصر کا استیصال مقصود تھا جو مغل حکمران کی کمزوری سے فائدہ اٹھا کر ہندوستان جیسے شاداب ملک کو اجاڑنے اور امن عامہ میں انتشار پیدا کرنے میں بے دریغ مصروف تھے۔

شاہ ولی اللہ بنیادی طور پر ایک مذہبی رہنما تھے لیکن انھوں نے سیاسی حالات کا تجزیہ کرنے میں علمی نقطۂ نظر اختیار کیا اور مذہب کے نام پر جو طبقے سلطنت کے خزانے پر بوجھ بنے ہوئے تھے ان پر سخت تنقید کی۔ آپ تمام مذاہب کو بڑی عزت کی نگاہ سے دیکھتے تھے بلکہ آپ کا خیال تھا کہ تمام مذاہب کی روح ایک ہی ہے۔ البتہ اسلام کو فوقیت حاصل ہے۔ یہ آخری مذہب ہے اور ایک مکمل نظام حیات پیش کرتا ہے۔ آپ کے خطوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کا دل، بغیر کسی امتیاز کے، ہندو مسلم کسانوں اور مزدوروں کے دکھ درد سے یکساں اور بے حد متاثر تھا۔ چنانچہ ایک مرتبہ آپ نے نجیب الدولہ کو نصیحت بھی فرمائی تھی کہ جنگ کی صورت میں شہر دہلی کے ہندو مسلمانوں کو کسی قسم کا نقصان نہیں پہنچنا چاہیے[۱]۔

دراصل شاہ ولی اللہ کے ذہن میں خلافت راشدہ کا نقشہ جما ہوا تھا جس کا قیام ان کے نزدیک بنی نوع انسان کے لئے موجب فلاح ہو سکتا تھا۔ بنیادی طور پر وہ مغلیہ نظام سیاست اور طرز حکومت کو جس کی بنیادیں آمریت پر تھیں پسند نہیں کرتے تھے۔ وہ حکومت کو بہتر طریقے پر چلانے کے لئے اسلامی قوانین میں اجتہاد کو بھی جائز سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ وقت ضرورت آدمی اپنی سہولت کے لئے کسی فقیہہ کی طرف رجوع کر سکتا ہے یعنی صرف ایک ہی کی تقلید ضروری نہیں۔ ہر وہ بات جو قرآن کی روح کے منافی نہیں ہے اس کو اختیار کرنا ممکن ہے اور یہی طریقہ انسان کی فکری صلاحیتوں کو جلا دے سکتا ہے۔

شاہ ولی اللہ کے نظریہ کے مطابق اسلامی حکومت میں دیگر مذاہب کا احترام ضروری ہے۔ جہاں تک مادی ترقی کا سوال ہے اس کے لئے بھی بہت آزادی ہے لیکن اسلام کو مسخ کرنیوالی قوتوں کا انہدام بھی ضروری ہے۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ مقلد علماء سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ مذہب اسلام کی حدود کو اتنا تنگ نہ کریں بلکہ اس میں اتنی وسعت پیدا کریں کہ دنیا کے تمام لوگ اسے

بخوشی اپنائیں اور ہر زمانے میں اس سے رہنمائی حاصل کریں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ شاہ ولی اللہ اپنے مقاصد میں کس حد تک کامیاب ہوئے؟
جہاں تک باغی عناصر کی شکست وریخت کا تعلق ہے یہ ایک تاریخی سچائی ہے کہ پانی پت کی ہزیمت
کے بعد مرہٹہ قوت ایک طویل عرصے کے لئے تعطل وجمود کے عالم میں رہی اور یہ بھی تاریخی صداقت
ہے کہ احمد شاہ ابدالی نے اپنی فتح مندی میں شاہ ولی اللہ کے مشن کو کامیاب بنایا۔ اس نے دہلی
کے تخت پر نگاہ نہیں کی بلکہ فرض کی ادائیگی کے بعد افغانستان واپس چلا گیا۔ صرف یہی نہیں بلکہ
ملک کی شادابی اور بہتر نظم کے لئے ہندوستانی حکومت کی باگ ڈور شاہ صاحب کے معتمد اور
قابل حکمراں روہیلہ سردار نجیب الدولہ کے سپرد کر گیا لیکن ۱۷۶۲ء میں شاہ صاحب کا انتقال
ہوگیا اور اس کے بعد سیاست کا ایک نیا باب شروع ہوگیا اور دھیرے دھیرے ہندوستان
پر انگریزی سامراج کا سایہ بڑھتا گیا۔ ۱۷۷۰ء میں نجیب الدولہ بھی چل بسا اور کوئی سردار ایسا
نہیں رہا جو شاہ صاحب کی تعلیمات سے متاثر ہوتا لیکن ذہنی وعملی سطح پر شاہ صاحب کے افکار
کام کرتے رہے اور اصلاح وآزادی کی وہ تحریکیں ظہور میں آئیں جو ایک عرصہ تک ہندوستان
میں اصلاح اور جہاد کا علم اٹھائے رہیں۔ میری مراد سید احمد بریلوی اور جماعت مجاہدین کی سرگرمیوں
سے ہے۔ انھیں تحریکوں کو بعض لوگ ہندوستان میں وہابی تحریک سے منسوب کرتے ہیں۔ بنگال
میں فرائضیہ تحریک اور ۱۸۵۷ء کے بعد دیوبندی تحریک ــــ یہ سب کسی نہ کسی شکل میں شاہ
ولی اللہ کے افکار وخیالات سے متاثر رہی ہیں۔ اس لحاظ سے شاہ صاحب مسلمانان ہند کی
جدید تاریخ میں مجدد، مجتہد اور اصلاح ودعوت کے کار عظیم کے بانی کی حیثیت رکھتے ہیں۔

تعارف و تبصرہ

(ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

آپ سے ملئے — از علی جواد زیدی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۱۷۵ صفحات، مجلد مع گرد پوش، کتابت و طباعت اچھی، تاریخ طباعت اپریل ۱۹۶۳ء، قیمت: تین روپے، ملنے کا پتہ: مکتبہ شاہراہ، اردو بازار، دہلی ۶

علی جواد زیدی صاحب کا موجودہ نسل کے ممتاز شاعروں اور ادیبوں میں شمار ہوتا ہے، موصوف کے تنقیدی مضامین کا مجموعہ اور ان کے کلام کے متعدد مجموعے شائع ہو کر قبول عام حاصل کر چکے ہیں۔ اتر پردیش کی حکومت نے امسال اردو کی جن کتابوں کو قابل انعام سمجھا ہے ان میں زیدی صاحب کی زیر تبصرہ کتاب بھی شامل ہے۔

پیش نظر کتاب میں ۱۴ حضرات کے ہلکے پھلکے سوانحی خاکے ہیں، جن میں ایک ہندی کے مشہور ناول نگار، افسانہ نویس، صحافی اور شاعر بھگوتی چرن ورما ہیں اور بقیہ سب کے سب اردو کے مشہور و معروف مصنف، شاعر، افسانہ نویس اور صحافت نگار ہیں یعنی علی عباس حسینی، جوش ملیح آبادی، اقبال سہیل، آنند نرائن ملا، جگر مراد آبادی، سید مسعود حسن رضوی ادیب، ڈاکٹر سید عابد حسین، عبدالرزاق ملیح آبادی، نیاز فتح پوری، عبدالماجد دریابادی، آثر لکھنوی اور انیس احمد عباسی۔

اردو میں ہلکے پھلکے سوانحی خاکوں کا رواج ابھی حال میں ہوا ہے۔ یہ سلسلہ کچھ ایسا مقبول ہوا کہ اس مختصر سے عرصہ میں کئی کتابیں شائع ہو چکی ہیں، مگر اس طرف جتنی توجہ پاکستان میں کی گئی

نا ہندوستان میں نہیں کی گئی۔ علی جواد زیدی صاحب کی اس کتاب کی اشاعت سے اس صنف ب میں قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ ہمیں امید ہے کہ جس طرح حکومت یوپی نے قدر دانی کا ثبوت یا ہے، اسی طرح اہل ذوق حضرات بھی دیں گے اور اہل قلم ان مشاہیر پر لکھ کر جن پر اب تک ہیں لکھا گیا ہے، اس جدید صنف میں قیمتی اضافہ کریں گے۔

صحیفۂ محبت مرتبہ: ڈاکٹر محمود الٰہی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶ حجم ۲۹۰ صفحات، مجلد مع گرد پوش، تاریخ طباعت: اکتوبر ۱۹۶۴ء
قیمت: پانچ روپے، ملنے کا پتہ: ادارۂ فروغ اردو ۳۷۔ امین الدولہ پارک لکھنؤ

مہدی حسن افادی اردو کے صاحب طرز ادیبوں میں ایک خاص حیثیت کے مالک ہیں افسوس کہ اس بے بدل صاحب طرز نگارش کے نجی حالات نے مساعدت نہیں کی اور غم روزگار نے فرصت اور قضا و قدر نے مہلت نہیں دی کہ وہ اپنی کوئی مستقل تصنیف یادگار چھوڑ جاتے" بس چند مضامین اور کچھ نجی خطوط اس عظیم ادیب کی یادگار ہیں۔ مرحوم کے مضامین اور خطوط کے مجموعے عرصہ ہوا چھپ کر مقبول ہو چکے ہیں، مگر وہ خطوط جو انھوں نے اپنی چہیتی بیوی کو لکھے تھے، ابھی تک اشاعت سے محروم تھے۔ گورکھپور یونیورسٹی کے صدر شعبۂ اردو ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب ہم سب کے شکریہ کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مرحوم کی اہلیہ محترمہ کو ان خطوط کی اشاعت پر بڑی مشکلوں سے آمادہ کیا۔ اس مجموعے میں جناب مرتب کا ایک مبسوط اور جامع مقدمہ بھی شامل ہے جس میں مرحوم کی سیرت و شخصیت کے بعض ایسے پہلوؤں پر روشنی پڑتی ہے، جو ب تک تاریکی میں تھے۔

اس مجموعے میں ۱۹۵ خطوط شامل ہیں اور سبھی پڑھنے کے لائق ہیں، چند خطوط کے مختصر اقتباس ملاحظہ ہوں:

"ہاں، میں اس مرتبہ وطن سے بہت افسردہ آیا۔ غور کرو جس گھر میں میں نے نشوونما پائی، جس کے گہوارے میں میرے ان خصائل کی بنیاد پڑی جن کی تم پرستش کرتی ہو، جس کا گوشہ گوشہ میرا

تاریخ زندگی سے تعلق ہی نہیں رکھتا بلکہ میرا رازدار ہے! اغیار اس کو مجھ سے چھڑانا چاہتے ہیں معاملات میں سب جائز صحیح! لیکن جو میرا سا دل و دماغ رکھتا ہو، اس سے پوچھو؟ .... میں چاہتا ہوں دنیا کا انتظام میری رائے کے مطابق ہو اور یہ انہونی کے سوا۔ ایک خبط ہے۔"

"مجھ سے تم سے تو چچا جی اچھے کہ اس بڑھاپے میں بھی اتنے جوان ہیں کہ بُرے بھلے خیالات جو کچھ ہیں پورے ہوتے رہتے ہیں اور فکر پاس نہیں پھٹکتی۔ یہ عجیب زندگی ہے کہ بے سبب بے وجہ ایک طرف تم تمام، دوسری طرف میں چور! دیکھو خیام کہتا ہے۔ آج ہم دونوں کو وہ دولت حاصل ہے جس کو بڑے بڑے ہمیشہ ترستے ہی رہے۔ لیکن افسوس اس سے فائدہ اٹھانے کا سلیقہ نہیں دنیا سے اور کچھ نہیں چاہتا صرف باہمی پرستش! لیکن ابھی تم اس درجہ نہیں پہونچی ہو زبانی دعوؤں سے کام نہیں چلتا۔"

"میں کل سے دورہ پر جاتا ہوں لیکن نہایت دل شکستہ۔ دو موقعوں کا خالی جانا اس قدر شاق ہے کہ تم سے زیادہ کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ ایک خاص اثر یہاں آکر یہ پڑا کہ شبلی کی موت پیش نظر رہتی ہے گویا میرے پڑھنے لکھنے کے لطف کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو گیا۔ خط نکالے۔ سب سے پچھلا خط پڑھا اور بہت رو دیا۔ مجھ سے سخت محبت رکھتے تھے۔ چھوٹی بھاوج کا اشتیاق لے گئے۔ غرض افسردگی کی انتہا نہیں۔ اس پر تنہائی یعنی تمھاری دوری مجھے اور گھلا رہی ہے۔"

(عبداللطیف اعظمی)

Regd. No. D - 768 July, 1965
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جناب اختر حسن فاروقی مرحوم



پہلی مرتبہ دل کا دورہ پڑنے کے بعد جامعہ تشریف لائے
تو اپنی یہ تصویر جامعہ کے کوائف نگار کو عنایت فرمائی

سالانہ چندہ چھ روپے

جامعہ

قیمت فی پرچہ پچاس پیسے

جلد ۵۲ بابت ماہ اگست ۱۹۶۵ء شمارہ ۲

فہرست مضامین

مجلس ادارت

مدیر ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

اختر حسن فاروقی مرحوم

ہر ادارے کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ اس کے کارکن اور خیر خواہ اپنا اور اپنے کام کا جائزہ لیتے رہیں اور ٹھنڈے دل سے غور کرتے رہیں کہ ان میں کونسی خصوصیات ہیں جن کی وجہ سے ادارے کو ترقی کرنے میں مدد ملی ہے اور ان خصوصیات کو کس طرح اور زیادہ مستحکم اور موثر بنایا جاسکتا ہے۔ جامعہ میں اس طرح کا جائزہ لینے کا کوئی مقرر طریقہ اختیار نہیں کیا گیا ہے، لیکن ہم اپنے ممتاز کارکنوں کی یاد میں اپنی خصوصیات کا ذکر کرتے رہے ہیں اور اس تنقید سے بچنے کی کوشش کرتے رہے ہیں جو اعتراض کر کے ختم ہو جاتی ہے اور آگے چلنے کا رستہ نہیں دکھلاتی۔ جناب اختر حسن فاروقی کے تعزیتی جلسے میں جو تقریریں ہوئیں انھوں نے جامعہ کے کارکنوں کی خصوصیات کا جائزہ لینے کی خواہش پیدا کی اور میں چاہتا ہوں کہ ایک دوست اور ساتھی کی یاد تازہ کرنے کے ساتھ انھوں نے جامعہ کی جس طریقے سے خدمت کی اسے نمایاں کروں۔

اس وقت جو لوگ جامعہ میں ہیں وہ اندازہ نہیں کر سکتے کہ ۱۹۲۶ء میں جب اختر صاحب مرحوم جامعہ میں آئے تھے، تو یہاں کیا کیفیت تھی اور جامعہ کو لوگ کن نظروں سے دیکھتے تھے۔ ہماری سوسائٹی میں کچھ لوگ تھے جو جامعہ کے مقاصد کو کسی حد تک سمجھتے تھے، جو جامعہ والوں سے ہمدردی کرتے تھے ان کے جوش کی داد دیتے تھے اور ان کے کام کی تعریف کرتے تھے، مگر ایسے لوگوں کی تعداد بہت زیادہ تھی جو جامعہ کو قائم کرنے اور چلانے کی کوشش کو بے حاصل اور بے کار سمجھتی تھی کیونکہ جامعہ کے اپنے کوئی وسائل نہیں تھے، حکومت وقت اس کے خلاف تھی اور اس کے کام کے بڑھنے کا کوئی امکان نظر نہیں آتا تھا۔ جامعہ کے مستقبل کے لیے زیادہ اہم ان لوگوں کی نیت اور ان کا حوصلہ تھا جنھوں نے

جامعہ میں رہ کر کام کرنے کا ارادہ کیا تھا، ان میں سے بعض ایسے تھے جو جامعہ کے مقاصد کو اصولی بحث کر کے طے کرنا چاہتے تھے اور جو جامعہ کے وجود کو اسلام کی تعلیمات اور ہندوستانی مسلمانوں کے فرائض کے ایک اصولی اور منطقی نقشے کا ایک حصہ بنانا چاہتے تھے۔ ان لوگوں کے طرز بیان سے معلوم ہوتا تھا کہ اگر اصولی طور پر جامعہ کے مقاصد صحیح نہ رہے تو جامعہ کا وجود بے کار ہو جائے گا۔ قوم کی خدمت کرنے والا کوئی نہیں رہے گا اور خود قوم بھی گمراہ ہو جائے گی۔ مجھے یاد نہیں ہے کہ اصولی بحث کرنے والے کسی خاص نتیجے پر پہنچے، لیکن ان کی بحث سے یہ فائدہ ضرور ہوا کہ بہت سے لوگ خاموش ہو گئے اور ان کی سمجھ میں یہ بات آگئی کہ جامعہ کو قائم رکھنے کے لئے صبر سے کام کرتے رہنے اور بہتر حالات کا انتظار کرنے کی ضرورت ہے۔ شفیق الرحمان قدوائی مرحوم میں یہ بہت غیر معمولی صفت تھی کہ وہ بحث کرنے والوں سے بحث کر سکتے تھے اور خاموش کام کرنے والوں کی طرح کام بھی کر سکتے تھے، اختر صاحب مرحوم بحث کرنے کا شوق نہیں رکھتے تھے، لیکن اصولی بحث کا ان کے اوپر اثر ہوتا تھا اور جب کبھی ان کے دل میں مایوسی پیدا ہوتی تو وہ کام کرنے والوں کی طرف جن میں وہ خود بھی بہت پیش پیش تھے دیکھتے اور ان کی آنکھیں یہ سوال کرتیں کہ بتائیے اب کیا ہوگا۔ کبھی کبھی ان پر ایسی کیفیت طاری ہوتی کہ آنکھوں سے آنسو ٹپکنے لگتے۔ انھوں نے کبھی اس کا دعویٰ نہیں کیا کہ جامعہ کے مقاصد ان کی سمجھ میں آگئے ہیں، اور کبھی وہ اس طرح ہمت کر کے آگے نہیں بڑھے کہ دوسرے ان کے پیچھے چل سکیں۔ وہ دراصل ان لوگوں میں سے تھے کہ جن کی محبت کسی دلیل کی دست نگر نہیں ہوتی جن کے شوق کو ابھارنے کے لیے کسی خارجی اثر کی ضرورت نہیں ہوتی، جو گویا غیر مشروط خدمت کا نمونہ بن جاتے ہیں، اس لیے کہ ان کی طبیعت یہی چاہتی ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں چاہتی۔

اختر صاحب مرحوم اچھے استاد تھے، مگر ان کی فنی صلاحیتوں سے کہیں زیادہ نمایاں ان کی محبت تھی، اسی محبت کو انھوں نے تربیت کا ذریعہ بنایا اور اسی کے سایے میں بہت سے نوجوانوں کی صلاحیتوں نے پرورش پائی، لیکن ان کی کارگزاری یہیں پر ختم نہیں ہو جاتی، جامعہ کی برادری میں انھیں امتیاز حاصل کرنے کی کوئی خواہش نہیں تھی اور اس کی انھوں نے کبھی کوشش نہیں کی لیکن

جامعہ سے انھیں جو محبت تھی وہ دوسروں کے شوق اور جوش کو بڑھانے کا ایک ذریعہ بن گئی۔ انھوں نے مجھ سے یہ کبھی نہیں کہا کہ جامعہ کی خدمت اس طرح سے یا اس طرح سے کرنا چاہیے، کبھی یہ نہیں پوچھا کہ فلاں کام جو ہونا چاہیے کیوں نہیں ہوا، لیکن ان کی ہر بات سے اور ہر کیفیت سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ وہ جامعہ کی ترقی اور جامعہ کے ہر چھوٹے بڑے کارکن کی بھلائی چاہتے ہیں اور جو شدت ان کی اس خواہش میں ہے وہ ہر ایک میں ہونا چاہیے۔ یہ استعارہ کئی لحاظ سے موزوں نہیں ہے لیکن کیا کیا جائے جو بات اس کے ذریعہ کہی جا سکتی ہے وہ کسی اور طریقے سے نہیں کہی جا سکتی ——— اختر صاحب مرحوم کو جامعہ سے ویسی ہی محبت تھی جیسے ماں کو اپنے بچے سے ہوتی ہے۔ ماں کی جبلی محبت اختر صاحب مرحوم میں توفیق کا مرتبہ رکھتی تھی اور یہ توفیق جس طرح انھیں عطا ہوئی تھی جامعہ میں شاید کسی اور کو عطا نہیں ہوئی۔

جامعہ میں نئے لوگ آتے رہتے ہیں اور پرانے ساتھی ایک ایک کر کے جدا ہو رہے ہیں۔ اختر صاحب مرحوم کی صحبت میں رہنے کا ایک نتیجہ یہ نکلا ہے کہ میں دیکھتا رہتا ہوں کہ جو لوگ جامعہ میں رہنا چاہتے ہیں۔ اب ہم میں شاید ایک دو ایسے ہوں گے جو اصولی بحث کرتے ہیں اور اسلام اور قومی خدمت کے ایک خود ساختہ معیار کے مطابق ہر خیال اور ہر فیصلے کو جانچتے ہیں۔ بعض لوگ غصے میں کہہ جاتے ہیں کہ اب جامعہ سے ان کا رشتہ ملازمت کا رشتہ ہے اور اس میں کوئی اور جذبہ شامل نہیں ہے، بعض لوگ ایسے ہی غصے میں ثابت کرتے ہیں کہ دوسروں میں کیا کیا عیب ہیں، لیکن ان خامیوں کے ساتھ مجھے اختر صاحب مرحوم کی طبیعت کا سایہ بھی پھیلا ہوا نظر آتا ہے اور میں یہ محسوس کرتا ہوں کہ جامعہ والوں کا جامعہ سے محبت کا رشتہ بھی ہے اور مجھے امید ہے کہ یہ محبت وقت کے ساتھ دلیل کی محتاج نہ رہے گی اور اختر صاحب مرحوم کی مثال ہم میں اس طرف مائل کرتی رہے گی کہ اس محبت میں وہی شان پیدا کریں جو اختر صاحب مرحوم کی محبت میں تھی۔

صالحہ عابد حسین

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

ٹیگور کو چھوڑ کر آج غالب کی شہرت اور ہر دل عزیزی ہندوستان کے ہر شاعر سے زیادہ نظر آتی ہے کم سے کم شمالی ہند میں کوئی اور شاعر غالب جتنا مشہور نہیں۔ اردو میں ایک سے ایک بڑا شاعر گزرا ہے لیکن آج لوگ کسی اور کو نہ اتنا جانتے ہیں نہ مانتے ہیں نہ گردانتے ہیں (رہی یہ بات کہ یہ جاننے اور ماننے والے غالب کو سمجھتے کس حد تک ہیں اس کو نہ چھیڑا جائے تو بہتر ہے) غالب کے مختصر سے مجموعہ کلام کے آج تک جتنے اچھے برے اڈیشن چھپے ہیں کسی اور شاعر کے نہیں چھپے۔ فلم بھی اردو کے شاعروں میں صرف انھیں کی بنی ہے تاریخی حیثیت سے اس میں کچھ بھی خامیاں ہوں عوام کو غالب سے روشناس کرانے میں اس فلم کا بھی ہاتھ ہے۔ میں نے چھوٹے چھوٹے آوارہ گرد گھومتے بچوں اور بالکل جاہل گنوار نوجوانوں کو ثریا کی لے میں ؎

دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے — آخر اس درد کی دوا کیا ہے

گاتے سنا ہے

غالب آج ہوتے اور اپنے کلام کی یہ مقبولیت دیکھتے تو بہت حیران ہوتے اور اپنے اس مشورہ پر پچھتاتے ؎

فارسی بیں تا بہ بینی نقش ہائے رنگ رنگ — بگزر از مجموعۂ اردو کہ بے رنگ منست

اور حسرت سے یہ بھی کہتے سنائی نہ دیتے ؎

کھلا کہ فائدہ عرضِ ہنر میں خاک نہیں

ان کو مادّی فائدے حاصل ہوئے یا نہیں اس سے بحث نہیں لیکن اگر فنکار کا اصل انعام اور کامیابی کی کسوٹی یہ ہے کہ وہ ہزاروں لاکھوں انسانوں کا محبوب فنکار بن جائے تو کامیابی کی یہ معراج ان کو نصیب ہو چکی ہے اور ہر دل عزیزی کی دولت روز بروز ان کی جھولی میں بڑھتی جا رہی ہے۔

ان کے پیچیدہ اور مشکل اشعار اس وقت بھی زیادہ داد نہ پاتے تھے۔ بھلا اس قسم کے شعروں سے لوگوں کو دلچسپی بھی کیا ہوتی ؎

عدم تک بے وفا چرچا ہے تیری بے وفائی کا ۔۔۔ وہاں ہر بت پیغارہ جو زنجیر رسوائی
میری آہِ آتشین سے بال عنقا جل گیا ۔۔۔ میں عدم سے بھی پرے ہوں ورنہ غافل بارہا

لوگوں کی بے التفاتی دیکھ کر انھیں دل برداشتہ ہو کر کہنا پڑا تھا

گویم مشکل وگرنہ گویم مشکل

لیکن یہ پیچیدہ انداز بیان، بلند پروازی کا شوق اور مشکل پسندی کچھ زیادہ دن تک نہ چل سکی۔ انھوں نے عام روش سے ہٹ کر اپنا خاص رنگ نکالا تھا تاکہ دوسرے ۔۔روں کے مقابلہ میں ان کی انفرادیت باقی رہے۔ ہمارے آج کے زمانے میں تو بہت ۔۔ادیب، شاعر اور ناول نگار منفرد کہلانے اور صاحب طرز بننے کے شوق میں ایسے ایسے ۔۔ز اختیار کرتے، وہ وہ تکنیک آزماتے ہیں کہ پڑھنے والے کو یہی کہتے بنتا ہے اپنا لکھا وہ ۔۔سمجھے یا خدا سمجھے (بلکہ خدا بھی ان کا لکھا شاید ہی سمجھے) لیکن غالب کی ایک بڑی صفت یہ ۔۔تھی کہ وہ خود اپنے نقاد تھے۔ اس لئے انھوں نے جلدی ہی محسوس کر لیا کہ اس رنگ میں ۔۔کی انفرادیت تو مانی جائے گی مگر یہ اشعار لوگوں کے دل کی دھڑکن نہ بن سکیں گے چنانچہ ۔۔یکھتے ہیں اس رنگ کی غزلوں میں ؎

جلوہ از بس کہ تقاضائے نگہ کرتا ہے
جوہر آئینہ بھی چاہے ہے مژگاں ہونا

جیسے شعروں کے پہلو بہ پہلو سے

کی مرے قتل کے بعد اس نے جفا سے توبہ
ہائے اس زود پشیماں کا پشیماں ہونا

جیسے عام فہم شعر بھی موجود ہیں

دیوان غالب کو غور سے دیکھئے تو یہ مشکل اور پیچیدہ اشعار جو وہ اس شوق اور کاوش سے
تے تھے ان کے بے ساختہ اور دل نشیں اشعار کے مقابلہ میں بہت کم ہیں۔ دونوں قسم کے
شعار کا مقابلہ کیجئے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ پہلے میں آورد ہی آورد ہے دوسرا آمد ہی آمد۔ وہ
ماغی کاوش کا نتیجہ ہیں یہ دل کے ساز کی آواز ہیں۔ اور اس بے بناوٹ انداز میں ان کی
نفرادیت جس طرح نکھر کر سامنے آئی ہے اتنی ان کے دوسرے قسم کے شعروں میں نہیں
تی۔ دیکھنے میں ان کے جو شعر بڑے سادہ اور بے تکلف لگتے ہیں ان کے اندر جذبات کی
یسی حسین عکاسی اور معنی کی ایسی گہرائی ہوتی ہے جو ہر شاعر کے بس کی بات نہیں ہو سکتی۔
پڑھیئے تو پتہ چلتا ہے کہ اس سے آسان اور کونسا شعر ہوگا۔ کہنے بیٹھئے تو دانتوں پسینہ آجائے
ور اس کے مقابلے کا شعر کہنے میں کامیابی نہ ہو۔ اور غالب کے اس مختصر دیوان میں کیا کچھ نہیں
ب تک کس کس پہلو سے غالب کے کلام کو نہیں پرکھا گیا۔ کس کس انداز میں اس پر روشنی
نہیں ڈالی گئی پھر بھی جب نئے سرے سے پڑھیئے کوئی نہ کوئی نیا پہلو سامنے آجاتا ہے۔ ان
شعروں میں حکمت ہے، فلسفہ ہے، تصوف ہے، عشق و محبت ہے، طنز و مزاح ہے۔ لیکن
ان کے کلام کی سب سے بڑی خوبی جذبات و احساسات کی بولتی ہوئی تصویر کشی ہے۔ میر نے
نے درد و غم اور غم عشق کے مضامین کو بلاشبہ اس انداز میں پیش کیا ہے جس کا جواب نہیں
مگر غالب کا کمال یہ ہے کہ انسانی دل کے ہر جذبہ، ہر کیفیت کو، خواہ غم ہو یا خوشی، ہجر
ہو یا وصل، مایوسی ہو یا امید، غم عشق ہو یا غم دوراں، اس نے شعروں میں ڈھال دیا ہے
اور اس طرح کہ جب یہ کیفیتیں کسی وقت ہم پر گزرتی ہیں تو اس کے دل کی آواز ہمارے دل

کے ساز سے یوں ہم آہنگ ہو جاتی ہے کہ محسوس ہوتا ہے کہ یہ نغمہ کسی اور کے نہیں خود ہمارے ہی دل کے اندر سے پھوٹ رہا ہے۔ اس کیفیت میں ڈوب کر جب کوئی شعر ہماری زبان پر یا دل میں آتا ہے تو اس تخلیقی مسرت میں سے کچھ حصہ ہمیں بھی نصیب ہو جاتا ہے جو صرف فنکار کا حصہ ہوتی ہے۔

آیئے اس وقت آپ کو ایسے ہی کچھ شعر سناؤں۔ عشق و محبت کے جذبات کسی نہ کسی وقت کون سا دل ہے جس پر نہیں گزرتے۔ ہماری زبان کے تقریباً سبھی شاعروں نے ان جذبات کو بیان کیا ہے اور اکثر نے بڑے حسن و خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے لیکن غالب نے بیان کے جو جو انداز نکالے ہیں وہ انھیں کا حصہ ہے۔ اس میں کہیں عشق حقیقی کا اعلیٰ ترین معیار نظر آتا ہے کہیں محبوب مجازی کا جلوہ۔ کبھی یہ وفا و محبت دوست کی محبت پر پوری اترتی ہے اور کبھی کبھی۔ غالب کی روح سے معذرت کے ساتھ۔ بڑے گھٹیا بازاری محبوب کی حرکتوں کا نقشہ کھینچ دیتے ہیں۔ جس کا ثبوت

دھول دھپا اس سراپا ناز کا شیوہ نہ تھا

اور

گالیاں کھا کے بے مزہ نہ ہوا

قسم کے شعروں سے مل سکتا ہے۔ مگر یہ شعر غالب کی شان کے خلاف اور صاحبان ذوق کی پسند کے نہ ہوں پھر بھی ہو سکتا ہے کہ بہت سے لوگ ان کو سن کر "یہ بھی میرے دل میں ہے" کہہ اٹھتے ہوں ویسے ان کا عشق کا تصور عام شاعروں کے تصور سے الگ اور بڑا پاکیزہ ہے۔ اس لئے صاحب ذوق جب سچی محبت سے دوچار ہوتا ہے تو سب سے بڑھ کر اس کے دل کی بات غالب ہی کی زبان سے نکلتی ہے۔ آپ ہی کہئے اس سے بڑھ کر محبت کی پاکیزہ اور سچی تفسیر کوئی اور کیا کرے گا ۔

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا   درد کی دوا پائی درد بے دوا پایا

اور دل کی بے قراری دیکھ کر وہ کہہ اٹھتا ہے ؎

دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے   آخر اس درد کی دوا کیا ہے

اور ایسے موقع بھی آتے ہیں جب دنیا کے آلام اور تفکرات میں پھنس کر ہم محبوب سے ملنے کا وقت نہیں پاتے مگر جب اس سے ملاقات ہوتی ہے تو بے ساختہ یہی منہ سے نکلتا ہے ؎

گو میں رہا رہینِ ستم ہائے روزگار   لیکن ترے خیال سے غافل نہیں رہا

صحیح یا غلط ہر دور کے نوجوانوں کو یہ خیال رہا ہے کہ عشق کا شعلہ ایک دم بھڑکتا ہے اور جب کسی پر یہ کیفیت گزرتی ہے تو وہ بے اختیار کہتا ہے ؎

عشق پر زور نہیں ہے یہ وہ آتش غالبؔ   کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے

اگرچہ حالیؔ کا یہ شعر اس سے بھی بڑھ کر سچی عکاسی ہمارے جذبات کی کرتا ہے ؎

عشق سنتے تھے جسے ہم وہ یہی ہے شاید   خود بخود دل میں اک شخص سمایا جاتا

محبوب کی کج ادائی، بے وفائی اور ظلم و ستم کا، وہ جھوٹ ہو یا سچ، ہر عاشق شاکی رہتا ہے اور جب ہم اپنے محبوب کی کج ادائیوں اور بے وفائیوں کا گلہ کرنا چاہیں تو غالبؔ کے بانکے تیکھے انداز دلکش طریقہ اور کہاں سے لائیں گے؟

ہم نے مانا کہ تغافل نہ کرو گے لیکن   خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک

شکایت کے کیا کیا حسین انداز ہیں جو اس نے دیئے ہیں ؎

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے مری بات   دے اور دل ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

کب وہ سنتا ہے کہانی میری   اور پھر وہ بھی زبانی میری؟

نکلنا خلد سے آدم کا سنتے آئے تھے لیکن
بہت بے آبرو ہو کر ترے کوچے سے ہم نکلے

ہم ہیں مشتاق اور وہ بیزار   یا الٰہی یہ ماجرا کیا ہے؟

مگر محبوب کی کج ادائی اور بے وفائی کے باوجود وہ عاشق کو عزیز ہوتا ہے اور کسی دوسرے منہ

ے اس کی برائی سننا تو وہ گوارا کر ہی نہیں سکتا ؎

ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا سہی
جس کو ہو دین و دل عزیز اس کی گلی میں جائے کیوں

بوب کی عادت بے نیازی یا بے وفائی ہے تو ہوا کرے ؎

ہم بھی تسلیم کی خو ڈالیں گے بے نیازی تری عادت ہی سہی

یکن شاعر عاشق بن کر محبوب کے ظلم و ستم کو کتنا ہی سراہے حقیقی زندگی میں ایسا کم ہوتا ہے کہ عاشق محبوب سے شکایت نہ ہو یا وہ اس شکایت کا اظہار نہ کرے۔ ایسے وقت بھی غالب کے شعر یقی دنیا کے عاشقوں کا سہارا بنتے ہیں ؎

تمھیں کہو کہ گزارہ صنم پرستوں کا بتوں کی ہو اگر ایسی ہی خو تو کیونکر ہو

ے مزاجی اور ترش کلامی محبوب ہی کی سہی کیسے اچھی لگتی ہے ؎

ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے
تمھیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے

گری سہی کلام میں لیکن نہ اس قدر کی جس سے بات اس نے شکایت ضرور کی

کیا غالب کی طرح ہر عاشق کو اپنا محبوب بے مثال نہیں نظر آتا ؎

آئینہ کیوں نہ دوں کہ تماشا کہیں جسے ایسا کہاں سے لاؤں کہ تجھ سا کہیں جسے

ن وقت ایسے حالات پیش آتے ہیں کہ انسان کو مجبوراً محبت اور محبوب کو خیرباد کہنا پڑتا ہے۔
ن اگر محبت کا جذبہ سچا ہے تو کیا آپ کبھی اس سے دامن چھڑا سکتے ہیں۔ آپ لاکھ کوشش کیجئے
وب دب کر ابھرے گی اور محبوب کی یاد اور خیال آپ کسی طرح نہ بھول سکیں گے اور یہ کہتے
ں گے ؎

دل پھر طواف کوئے ملامت کو جائے ہے
پندار کا صنم کدہ ویراں کیے ہوئے

پھر محبوب کے خط کا انتظار رہنے لگے گا ۔

پھر چاہتا ہوں نامۂ دلدار کھولنا   جاں نذرِ دل فریبی عنواں کئے ہوئے

محبوب عنوان کچھ بھی لکھے عاشق کو اس سے بڑھ کر دل فریب اور حسین انداز کوئی اور نہیں لگ سکتا اس غزل کا تو دراصل ہر شعر ایسا ہے کہ جیسے عاشق کے دل کی آوازیں شعروں کے روپ میں ڈھل گئی ہیں ۔

اور محبوب ہی پر کیا منحصر ہے دوستوں اور عزیزوں کی بے وفائی اور بے محبتی کیا کم آدمی کو دکھ پہنچاتی ہے ۔ ہم میں سے کون ہے جس کو زندگی میں ایسے موقع نہیں آئے جب یہ بات دل کی گہرائیوں سے ابھری ہے ۔

جب توقع ہی اٹھ گئی غالب   کیوں کسی کا گلہ کرے کوئی

مصیبت اور پریشانی میں نصیحت کی جگہ دوستوں کی ہمدردی کی طلب انسانی فطرت ہے ایسے وقت غم گساروں کا سمجھانا بجھانا کتنا دل شکن ہوتا ہے

یہ کہاں کی دوستی ہے کہ بنے ہیں دوست ناصح
کوئی چارہ ساز ہوتا کوئی غم گسار ہوتا

اور کیا بعض لوگوں کے لئے بے ساختہ یہ منہ سے نہیں نکل جاتا ۔

یہ فتنہ آدمی کی خانہ ویرانی کو کیا کم ہے
ہوئے تم دوست جس کے دشمن اس کا آسماں کیوں ہو

غم اور مصیبت میں انسان کا جی چاہتا ہے کہ وہ اپنا دکھ درد کسی غم گسار کسی ہمدرد کو سنائے اور ان سے اپنے صبر اور ہمت وحوصلہ کی داد یا کم سے کم ہمدردی کے دو بول پائے مگر اس دنیا میں ہر انسان اپنی ہی حالت میں مبتلا اپنے ہی غم میں گرفتار نظر آتا ہے تو غالب کا یہ شعر ہمارے دل کی ترجمانی کرتا ہے ۔

ہوئی جن سے توقع خستگی کی داد پانے کی   وہ ہم سے بھی زیادہ کشتۂ تیغ ستم نکلے

اس میں صرف حقیقت کا بیان ہی نہیں چھپا ہوا طنز بھی ہے کہ کسی کو دوسروں کا دکھ درد سننے کی فرصت ہی نہیں اپنے ہی غم کو سب سے بڑا سمجھتے ہیں۔

کوئی محترم یا عزیز ہستی آنے والی ہو تو اس کے خیر مقدم کے لئے ہم بے ساختہ کہہ اٹھتے ہیں ؎

وہ آئیں گھر میں ہمارے خدا کی قدرت ہے
کبھی ہم ان کو کبھی اپنے گھر کو دیکھتے ہیں

بے مائگی کی حالت میں کسی محبوب ہستی کی آمد کی خبر سن کر درد و پشیمانی کے ساتھ ہمارے دل میں یہ خیال آتا ہے ؎

ہے خبر گرم ان کے آنے کی — آج ہی گھر میں بوریا نہ ہوا

وصل کا مضمون شاعروں نے ہزاروں انداز میں باندھا ہے۔ مگر ایسا بانکا اور دلکش اور اتنا پاکیزہ طرز ادا عاشق کو اور کہاں ملے گا ؎

نیند اس کی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں
جس کے بازو پر تری زلفیں پریشاں ہو گئیں

ہجر نصیب اس سے زیادہ اور کیا کہہ سکتا ہے ؎

نہیں کہ مجھ کو قیامت کا اعتقاد نہیں — شب فراق سے روز جزا زیاد نہیں

دوست یا محبوب کی جدائی کا وقت کیسا سخت ہوتا ہے اس کو کون بھول سکتا ہے بھلا؟

دم لیا تھا نہ قیامت نے ہنوز — پھر ترا وقت سفر یاد آیا

یہاں مجھے پھر حالی کا شعر اسی مضمون کا یاد آ رہا ہے جو کسی طرح اوپر والے شعر سے کم نہیں۔ ہاتھوں اس کو بھی سن لیجئے

نہیں بھولتا اس کی رخصت کا وقت — وہ رو رو کے ملنا بلا ہو گیا

اس میں شاعرانہ بلند پروازی ہے تو اس میں سچی بے قراری کی کیفیت۔

سچی محبت کی بے حرمتی اور ظاہری محبت یا ہوس کی پذیرائی دیکھ کر دل سے بے اختیار یہ

صدا اٹھتی ہے کہ نہیں ؎

ہر بوالہوس نے حسن پرستی شعار کی — اب آبروئے شیوۂ اہلِ نظر گئی

اور محبت ہی پر کیا منحصر ہے اور بھی کتنے ایسے مقام آتے ہیں جب یہ شعر بے ساختہ یاد آتا ہے اور اہلِ نظر کی آبرو خطرے میں دیکھ کر دل خون ہوتا ہے

اور غمِ عشق سے زیادہ غمِ دوراں میں (جس سے ہم میں سے ہر ایک کا سابقہ پہلے سے کہیں زیادہ پڑتا ہے) غالب کے شعر ہمارے دلی جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں۔ حسرت اور مایوسی کی حالت میں ہم کہہ اٹھتے ہیں

کوئی امید بر نہیں آتی — کوئی صورت نظر نہیں آتی

پریشانیاں جب دن کا چین اور راتوں کی نیند چھین لیتی ہیں تو رات کے سناٹے میں یہ شعر ہمارے دل کی تنہائی کا سہارا بن جاتا ہے

موت کا ایک دن معین ہے — نیند کیوں رات بھر نہیں آتی

سنس آف ہیومر یا احساسِ ظرافت رکھنے والا شخص دکھ اور مصیبت میں بھی کوئی مضحک پہلو ڈھونڈ کر ہنس لیتا ہے اور تو اور وہ اپنی ذات پر بھی ہنس سکتا ہے لیکن کبھی کبھی ایسا سخت وقت بھی آتا ہے جب اس کی صلاحیت سلب ہو جاتی ہے اور وہ یہ محسوس کرتا ہے ؎

آگے آتی تھی حالِ دل پہ ہنسی — اب کسی بات پر نہیں آتی

اور ناامیدی کی آخری منزل میں اس کے دل سے صدا اٹھتی ہے ؎

کہتے ہیں جیتے ہیں امید پہ لوگ —
ہم کو جینے کی بھی امید نہیں

اور کس کی زندگی میں وہ موقع نہیں آتے جب وہ اپنی عزیز جان سے، جس کے لئے کبھی یہ سوچتا تھا

تاب لاتے ہی بنے گی غالب — واقعہ سخت ہے اور جان عزیز

ں سے بھی بیزار ہو جاتا ہے اور یہ کہہ اٹھتا ہے ؎

منحصر مرنے پہ ہو جس کی امید　　ناامیدی اس کی دیکھا چاہیئے

دنیا کی مشکلوں اور مصائب سے گھبرا کر انسان کا ذہن فرار پر آمادہ ہو جاتا ہے تو وہ یہ کہہ کر دل کو تسلی دیتا ہے

ہو رہے گا کچھ نہ کچھ گھبرائیں کیا

اور اسی سے رفتہ رفتہ یہ ذہنی کیفیت بن جاتی ہے کہ وہ خوشی میں بھی مسرور نہیں ہو پاتا۔

جہاں میں ہوں غم و شادی بہم ہمیں کیا کام
دیا ہے ہم کو خدا نے وہ دل کہ شاد نہیں

اور شدت غم کی وہ کیفیت جب آنکھیں نہیں دل روتا ہے سہارنا ہر کسی کے بس کی بات نہیں ہوتی

ایسا آساں نہیں لہو رونا
دل میں طاقت جگر میں حال کہاں؟

آخر ایک وقت ایسا آتا ہے کہ انسان پر یہ حقیقت کھلتی ہے کہ دنیا میں رہ کر غم سے نجات ممکن نہیں، غم عشق نہ ہوگا غم روزگار ہوگا اور اسے غالب کا ہم زبان ہونا پڑتا ہے ؎

غم ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک

اور بند ہستی اور بند غم دونوں کا چولی دامن کا ساتھ ہے جس سے اس زندگی میں مفر نہیں ؎

قید حیات و بند غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

مصیبت اگر مسلسل پڑتی رہے تو انسان رفتہ رفتہ اس کا بھی تھوڑا بہت عادی ہو جاتا ہے سے کم اپنے کو یہ دھوکا دیتا ہے کہ وہ عادی ہو گیا تو غالب کا یہ شعر اس کے دل کی کیفیت کی ترجمانی

رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

یہ بات نہیں کہ دنیا میں ہمدردوں یا غم گساروں کی کمی ہے مگر بعض غم ایسے ہوتے ہیں جن کے لئے کسی نے کہا ہے کہ دکھ بوجھ نہیں کہ بانٹ لیجئے۔ ایسے ہی جان لیوا غم کی مرقع کشی اس شعر میں ملتی ہے

کیا شمع کے نہیں ہیں ہوا خواہ اہلِ بزم
ہو غم ہی جاں گداز تو غم خوار کیا کریں

موت ہمارے کیسے کیسے چہیتوں، حسن و خوبی کے کیسے کیسے مرقعوں کو خاک میں ملا دیتی ہے تو ہم بھی غالب کے ساتھ چلا اٹھتے ہیں ؎

سب کہاں کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں

اور کیسی کیسی ہستیوں کے لئے یہ شعر زبان پر نہیں آتا ؎

ہر اک مکان کو ہے مکیں سے شرف اسدؔ
مجنوں جو مر گیا ہے تو جنگل اداس ہے

غالب کے ہاں قناعت اور خودداری کا ایک دلکش انداز ہے۔ بعض وقت خود ہم پر کچھ ایسی کیفیت گزرتی ہے کہ وہ ہمارے دل کے جذبات کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتا ہے ؎

اور بازار سے لے آئے اگر ٹوٹ گیا — جامِ جم سے یہ مرا جامِ سفال اچھا ہے
بے طلب دیں تو مزا اس میں سوا ملتا ہے — وہ گدا جس میں نہ ہو خوئے سوال اچھا ہے

اور خوددار آدمی کو کیسے کیسے وقتوں میں یہ شعر یاد آتا ہے ؎

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خود بیں ہیں کہ ہم
الٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

محبوب سے، فلک سے، زمانے سے اور خدا تک سے شکایتیں انسان کو پیدا ہوتی ہیں

کوئی منہ سے کہہ دیتا ہے کوئی دل میں رکھتا ہے۔ ایسے وقت غالب کے شعر گویا ہماری آن بھی رکھ لیتے ہیں اور دل کی کیفیت بھی بیان کر دیتے ہیں ؎

کیا وہ نمرود کی خدائی تھی بندگی میں مرا بھلا نہ ہوا

متاع ہنر کی ناقدری دیکھ کر فنکار اور صاحب ذوق کے دل پر کیا بیت جاتی ہے مگر کس سے کہے سوا اس کے کہ غالب کے لفظوں میں خود کو تسلی دے ؎

کھلا کہ فائدہ عرض ہنر میں خاک نہیں

اور ؎

اپنے پہ کر رہا ہوں قیاس اہل دہر کا
سمجھا ہوں دل پذیر متاع ہنر کو میں

کبھی کبھی زمانے کی یا دوستوں کی کج ادائی اور بے التفاتی برداشت سے باہر ہو جائے تو نہ سے شکایت نکل ہی جاتی ہے ؎

رکھیو غالب مجھے اس تلخ نوائی میں معاف آج کچھ درد مرے دل میں سوا ہوتا ہے

آپ کے فن کی قدر نہ ہو، الٹا لوگ اعتراض کریں اگر واقعی آپ کا غالب کا سا ظرف ہے تو یہ کہکر پ دل کو سمجھا لیتے ہیں ؎

نہ ستائش کی تمنا نہ صلے کی پروا
گر نہیں ہیں مرے اشعار میں معنی نہ سہی

وگوں کی ذاتی پریشانیاں اور کٹھنائیاں جب بیت جائیں تو عالی ظرف دل سے یہی آوا‌ز آتی ہے

سفینہ جب کہ کنارے پہ آلگا غالب
خدا سے کیا ستم و جور ناخدا کہیے

زہر غم کا پیالہ لبریز ہو جائے تو آنکھ سے آنسو بن کر چھلک اٹھتا ہے ایسے میں کسی کا تسلی دلاسا دینا کتنا برا لگتا ہے۔

دل ہی تو ہے نہ سنگ و خشت درد سے بھر نہ آئے کیوں
روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں

غالب صرف دردِ غم ہی کے وقت یاد نہیں آتا۔ اس کے شوخ اور طنزیہ انداز کا لطف بھی پوری طرح دل اٹھاتا ہے۔ جب انسان خود اس موڈ میں ہو۔ جس کی خاطر سب کچھ قربان کیجئے وہ بھی اس کی قدر نہ کرے تو ہم اس کے سوا اور کیا کہیں گے ؎

لو وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہے
یہ جانتا اگر تو لٹاتا نہ گھر کو میں

اور دوست کی بے نیازی اور تجاہلِ عارفانہ پر اس سے بڑا طنز کیا کریں گے ؎

بے نیازی حد سے گزری بندہ پرور کب تلک
ہم کہیں گے حالِ دل اور آپ فرمائیں گے کیا

اور اللہ میاں سے یہ پوچھنے کو کس کا جی نہ چاہتا ہوگا ؎

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا

اور جنت کی حقیقت معلوم ہو یا نہ ہو دل کو اس خیال سے تسکین کیوں نہ دے لیں ؎

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے بہلانے کو غالب یہ خیال اچھا ہے

غالب ناستک یا لامذہب تو نہ تھے مگر کیا کرتے کہ آج کے لوگوں کی طرح عبادت اور زہد پر طبیعت مائل ہی نہ ہوتی تھی۔ زہد و عبادت تو استعارہ ہے کیسے کیسے موقعوں پر یہ شعر کام آتا ہے ؎

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی

مگر اسی کے ساتھ سچے خدا پرستوں کے دل سے اس کے دل کی یہ آواز بھی نکلتی ہے ؎

جان دی دی ہوئی اسی کی تھی

حق تو یہ ہے کہ حق ادا نہ ہوا

کہاں تک سناؤں اور کب تک آپ سنیں گے ۔ غالب کے دیوان میں سینکڑوں ہی اور ایسے شعر ہوں گے جو میرے آپ کے دلی جذبات اور احساسات کی ہر موقعہ پر ترجمانی کرتے ہیں اس نظر سے کبھی دیوان غالب کو پڑھئے تو پورا اندازہ ہو جائے گا

غالب کے ہاں جیسا کہ میں نے پہلے کہا کہ ایک قسم کے شعر تو وہ ہیں جو بہت پیچیدہ اور مشکل ہیں جن میں سوا بلند پروازی اور بازی گری کے کوئی خاص خوبی نہیں لیکن یہ شعر گنتی میں بہت کم ہیں اور بہت سے اشعار وہ ہیں جن میں انھوں نے بڑی گہری باتیں کہی ہیں ۔ فلسفیانہ موشگافیاں کی ہیں بڑے باریک اور دقیق مضامین باندھے ہیں اور ایک ایک شعر سے کئی کئی مطلب نکالے جا سکتے ہیں یہ اشعار ذہن کو سوچنے کی دعوت دیتے ہیں ۔ دماغ کو اپیل کرتے ہیں اور ان سے بڑے بڑے معنی نکالے جا سکتے ہیں ۔ یہ اشعار بھی تھوڑے سے مفکروں اور گہری باتیں سوچنے والے لوگوں کو بہت اپیل کرتے ہیں اور ذہن ان کی موشگافیوں پر سبحان اللہ کہہ اٹھتا ہے پڑھنے والا سر دھننے لگتا ہے ۔ تیسری قسم ان شعروں کی ہے جس میں شاعر نے اپنے سچے جذبات اور دلی ساسات کی تصویر کشی کی ہے یہ دل سے نکلے ہیں اور سیدھے دل میں اتر جاتے ہیں اور غالب مقبولیت کا بڑا راز جس نے ان کو عام لوگوں میں ہر دل عزیز بنا دیا ہے ان کے یہی شعر ہیں جو یدھے سادے معمولی ذہن اور دماغ کے لوگوں کے دل اور جذبات کی ترجمانی کرتے ہیں اور نا کو پڑھ کر بے ساختہ یہی کہنے کو جی چاہتا ہے سہ

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

جگن ناتھ آزاد

کچھ یادیں، کچھ تاثرات

[اردو کے مشہور شاعر اور نثر نگار جناب جگن ناتھ آزاد نے "میرے گزشتہ روز و شب" کے نام سے ایک مختصر کتاب لکھی ہے، جو عنقریب شائع ہونے والی ہے۔ اس میں موصوف نے اختصار کے ساتھ اپنے بچپنے کے دلی آنے تک کے حالات زندگی لکھے ہیں۔ میں نے اس پوری کتاب کا خلاصہ تیار کیا ہے، جس میں علم و ادب کے اہم واقعات اور اہم شخصیات پر اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے۔ ایک دو جگہ وقتی سیاست کا بھی ذکر آگیا ہے۔ یہ خلاصہ ذیل میں شائع کیا جاتا ہے۔ اگر اس میں کہیں کوئی بے ربطی پیدا ہو گئی ہو یا کوئی اہم واقعہ چھوٹ گیا ہو تو اس کی ذمہ داری مجھ پر ہے نہ کہ مصنف پر۔ عبداللطیف اعظمی]

بی۔ اے کے بعد میں راولپنڈی سے چلا تو لاہور کی کھلی فضائیں پرواز کے لئے موجود تھیں۔ یہاں کا ہر فرد ایک انجمن اور ہر گوشہ ایک بساطِ ادب تھا۔ یہاں سب سے پہلے ملاقات مولینا تاجور نجیب آبادی سے ہوئی۔ ان کے مشوروں اور فیضِ صحبت کے متعلق مجھے یہی کہنا ہے کہ ؎

جو بیٹھو با ادب ہو کر تو اٹھو با خبر ہو کر

مولینا کی خدمت میں مجھے کرپال سنگھ بیدار لے کر گئے تھے۔ کرپال سنگھ بیدار سے تعارف وقار انبالوی کے ذریعہ سے ہوا تھا، اور وقار انبالوی سے میں لاہور آنے کے بعد خود ہی جا کر ملا تھا۔ اس لئے کہ "چندن" کی ایڈیٹری کے زمانے میں وقار انبالوی نے والد محترم کی کتاب "گنج معانی" پر ایک طویل مقالہ لکھا تھا جو مجھے بہت پسند آیا تھا اور میں نے ان کے ساتھ ایک دلی قرب محسوس کیا تھا۔

قیامِ لاہور کی داستان بہت طویل ہے۔ ؎ گر گویم مشکل وگر نہ گویم مشکل۔ والا معاملہ ہے:

کہاں سے چھیڑوں میں اپنا قصہ یہ درد و فرقت کی داستاں ہے
سناؤں بھی میں یہ قصۂ غم اگر تو آخر کہاں سے پہلے

کلامِ اقبال کے ساتھ میری دلبستگی اس زمانے میں شروع ہو گئی تھی جب ایف۔ اے میں مرغوب ایجنسی کے کتابچے میرے ہاتھ لگ گئے تھے اور مجھے "شکوہ" "جواب شکوہ" "شمع اور شاعر" اور "فریادِ امت" ایسی نظمیں پڑھنے کا موقع ملا تھا۔ اس شاعری نے مجھ پر جو اثر کیا تھا اس کا بیان لفظوں میں ممکن نہیں۔ میرے دل میں اکثر یہ خواہش رہتی تھی کہ میں ان نظموں کے خالق کو ایک بار دیکھ لوں۔

اس زمانے میں علامہ اقبال کی صحت اچھی نہیں رہتی تھی۔ لیکن اس کے باوجود میں نے اپنی اس خواہش کا اظہار وقار انبالوی سے کیا۔ انھوں نے کہا وہاں جانا کوئی مشکل نہیں۔ وہ تو کھلا دربار ہے اور پھر تم تو محروم کے فرزند ہو۔ تمھارے لئے کسی رکاوٹ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن نہ جانے کیا بات تھی کہ میں علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہونے کی خواہش کو عملی جامہ نہ پہنا سکا۔

ایک بار میں نے سالک صاحب سے عرض کیا کہ میں کسی روز آپ کے ساتھ علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوں گا۔ سالک صاحب نے کہا جب تم چاہو میرے ساتھ چل سکتے ہو۔ لیکن خدا جانے معاملہ کیا تھا میکلوڈ روڈ سے میں گزر جاتا تھا اور ان کی کوٹھی کی جانب قدم بڑھانے کا حوصلہ نہ ہوتا تھا۔ اصل میں میں ان ہی نہ کر سکتا تھا کہ "شکوہ" "جواب شکوہ" "شمع اور شاعر" "خضر راہ" "فریادِ امت" اور "طلوعِ اسلام" ایسی نظموں الق کوئی عام انسان ہو سکتا ہے۔ میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوں گا تو میرے منہ سے بات کیسے لی۔ کیا وہ ہماری آپ کی طرح کرسی پر بیٹھے ہوں گے؟ پلنگ پر لیٹے ہوں گے؟ یہ کیسے ممکن ہے کہ ب درا کا مصنف ہماری آپ کی طرح کسی سے بات کر رہا ہو، یا برآمدے میں چل پھر رہا ہو .... یہ کیسے ممکن ہے .... یہ کیسے ممکن ہے ...... علامہ اقبال سے ملاقات کیسے ممکن ہے؟

علامہ تاجور نے مجھ سے کہا اقبال کا کلام جتنا تمھیں زبانی یاد ہے اتنا شاید ہی کسی اور کو یاد و اور حیرت ہے کہ تم نے اقبال کو ابھی تک دیکھا نہیں۔ پرسوں شام کو آؤ ان کے پاس چلیں گے، ل میں۔ تھوڑی دیر بیٹھ کے اٹھ آئیں گے۔ میں نے وعدہ کیا کہ ضرور آؤں گا، لیکن اس دن میں

مولینا کے وہاں بھی نہیں پہنچا کیونکہ ہماری منزل مقصود علامہ اقبال کے درِ دولت تک رسائی تھی۔

میں وصال میں بھی حوصلہ نظر نہ تھا

گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہِ بے ادب

اقبال سے ملاقات کی خواہش کا انجام اقبال کے اس شعر پر ہوا۔

گرمیٔ آرزو فراق شورشِ ہائے و ہو فراق

موج کی جستجو فراق قطرہ کی آبرو فراق

اور ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو جب میں چند روز کے لئے راولپنڈی آیا ہوا تھا، میرے کان میں آل انڈیا ریڈیو لاہور کی یہ آواز آئی کہ اقبال اس جہانِ فانی سے رحلت فرما گئے ہیں۔

آج اقبال کی وفات کو چھبیس سال ہونے کو آئے ہیں۔ چوتھائی صدی سے زیادہ مدت بیت چکی ہے لیکن اب بھی جب کبھی میں میکلوڈ روڈ سے گزرتا ہوں تو مجھے یہی خیال آتا ہے کہ اگر مجھے یہ یقین دلا دیا جائے کہ اقبال اپنی کوٹھی کے برآمدے میں موجود ہیں، ملاقاتیوں کا دربار لگا ہوا ہے تو کیا میں ان کے دیدار کے لئے اس کوٹھی میں جا سکوں گا۔ اس خیال کے آتے ہی میری ہمت پست ہونا شروع ہو جاتی ہے اور میں تیزی سے قدم بڑھاتے ہوئے اس کوٹھی سے دور نکل جاتا ہوں

حجاب اکسیر ہے آوارۂ کوئے محبت کو

مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی

اسی میکلوڈ روڈ کے ساتھ ایک یاد اور بھی وابستہ ہے اور وہ یاد ہے مولانا ظفر علی خاں مرحوم کی یاد۔

مثلِ خورشیدِ سحر فکر کی تابانی میں

بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق

مولانا کو سب سے پہلے میں نے راولپنڈی کے ایک جلسے میں سنا تھا۔ یہ غالباً ۱۹۳۸ء کا زمانہ تھا۔ مسلم لیگ حصول پاکستان کے لئے نئی نئی میدان میں اتری تھی۔ مولینا مجسم خطابت

سویر نے فصاحت و بلاغت کے دریا بہا رہے تھے ۔ جلسے میں زیادہ تر مسلمان تھے ۔ ہندو خال خال تھے
یک مسلمان نوجوان نے ایک پرچہ پر ایک سوال لکھا اور مولانا کی خدمت میں پیش کر دیا ۔ سوال کچھ اس
م کا تھا "مجوزہ پاکستان میں اقتصادی مسئلے کا آپ نے کوئی ذکر نہیں کیا ۔ پاکستان اپنے فلاں فلاں اقتصادی
مسائل کیسے حل کرے گا ؟" اس سوال کا مولانا نے جو جواب دیا وہ بڑی حد تک مضحکہ خیز تھا ۔ حالانکہ
ن مسائل کو پروفیسر برج نرائن ایم ۔ اے ، جو سناتن دھرم کالج میں اقتصادیات کے استاد تھے اور تحریک
کستان کے حامی تھے ، اپنے اکثر و بیشتر مقالات میں حل کر چکے تھے ۔ ہندوؤں میں وہ اس لئے غیر ہر دلعزیز تھے کہ
ہ اپنے مقالات میں پاکستان کے ہر اقتصادی مسئلے کا حل اور پاکستان کا روشن مستقبل پیش کرتے تھے ۔
روہ فسادات کے دنوں میں ایک جنونی مسلمان کے ہاتھوں قتل نہ ہو جاتے تو پاکستان کو عبدالقادر ، غلام
ر ، ممتاز حسن اور محمد شعیب کے پائے کا ایک ماہر اقتصادیات و مالیات مل جاتا ۔ پروفیسر برج نرائن
یقیناً پاکستان میں رہتے اور پاکستان کے اقتصادی مسائل اسی خلوص سے حل کرتے جس خلوص سے وہ پاکستان
حق میں مقالات لکھا کرتے تھے ۔

ہاں تو مولینا نے اس نوجوان کو جو جواب دیا وہ جذباتی اعتبار سے بہت عمدہ سہی ، علمی یا اقتصادی
سے خاصا پھسپھسا جواب تھا ۔ مولانا نے کہا کہ مسلمان کے لئے اقتصادی مسائل کوئی اہمیت نہیں
مسلمان کے سامنے روٹی کا مسئلہ کوئی مسئلہ نہیں ۔ اس کے لئے مذہب سے بڑھ کر کوئی چیز نہیں ۔ وہ
پر پتھر باندھ کر سو سکتا ہے لیکن اپنے مذہب اور ایمان سے غافل نہیں ہو سکتا ۔

یہ ایک حقیقت سہی کہ مسلمان مذہب کو روٹی پر ترجیح دیتا ہے ۔ لیکن ایک سیاسی جلسے میں جو قیام
تان کا جواز پیش کرنے کے لئے منعقد کیا گیا ہو ، یہ جواب خاصا کھوکھلا ہے ۔ لیکن مولینا کی شعلہ بیانی
غیر متعلق جواب کو ایسی جلا دی کہ فضا "مولانا ظفر علی خاں زندہ باد" "پاکستان زندہ باد" کے نعروں
نج اٹھی ۔

یہ ظفر علی خاں کی زندگی کا ایک پہلو تھا ، دوسرا پہلو میری نظر میں اس سے زیادہ اہم اور زیادہ تابناک
ء پہلوان کی زندگی کا ادیبانہ اور شاعرانہ پہلو تھا ۔ آپ کہیں گے دونوں میں کیا فرق ہے ؟ ان

کی ادبی زندگی اور سیاسی زندگی میں حد فاصل کہاں نظر آتی ہے؟ ان کے ادبی نظریات سیاسی نظریات سے کہاں متصادم ہوتے ہیں؟ میرا جواب شاید آپ کو مطمئن نہ کر سکے۔ لیکن مجھے اپنے جواب سے اطمینان ہو جاتا ہے اور وہ جواب ہے میرا نظریۂ فن۔ ان کی سیاسی زندگی "ایبک و غوری کے معرکے" تھے جو باقی نہ رہیں گے، اور ان کی شاعری "نغمۂ خسرو" ہے جو ہمیشہ "تازہ و شیریں" ہے۔

آج دنیائے اردو میں کون ہے جو ان کی شاعری کا معترف نہیں اور کون ہے جو ان کے سلیس کلام کا معترف ہو۔ مولینا کے کلام نے جہاں اردو شاعری کو حدِ نظر تک پھیلتی ہوئی وسعتیں اور فلک بوس بلندیاں عطا کی ہیں وہاں وقتی سیاست کی بدولت اس میں ایسی غلط اندیشیاں بھی راہ پا گئی ہیں جن کا تعلق کسی زبان کا ادب العالیہ نہیں ہو سکتا۔ اعلیٰ شاعری سیاست سے متاثر تو ہو سکتی ہے، سیاسی اکھاڑہ نہیں بن سکتی۔ خواہ اس میں ڈانٹے کی سحر آفرینی یا مولینا ظفر علی خاں کا زورِ کلام ہی کیوں نہ کارفرما ہو۔ موضوع کوئی بھی ہو اسے آفاقیت اس وقت حاصل ہوگی جب اس پر والمیک اور اقبال ایسے فن کاروں کی آفاق گیر نظریں پڑیں گی۔ یہ آفاقیت ظفر علی خاں کے کلام میں موجود ہے، لیکن ان کے کلام کے بیشتر حصے میں اسے تلاش نہیں کیا جا سکتا۔ آج اس بات کی بڑی ضرورت ہے کہ مولینا ظفر علی خاں کے کلام کا ایک انتخاب شائع کیا جائے تاکہ آنے والی نسلوں کی آنکھوں سے اس نابغۂ عصر کی تصویر کے وہ خدوخال اوجھل نہ ہو جائیں جو اردو ادب کے تصویر خانے کے لیے جاودانی فخر و مباہات کا باعث بن سکتے ہیں۔

یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ غالب اگر اپنا انتخاب شائع نہ کرتے اور چند سو اشعار کا یہ مجموعہ نسخۂ حمیدیہ یا نسخۂ عرشی میں جا بجا بکھرا ہوا ہوتا تو آج اردو شاعری میں غالب کا کیا رتبہ ہوتا۔

قیامِ لاہور کے دوران میں "ادبی دنیا" کا دفتر میرا ملجا و ماویٰ تھا۔ جہاں تک میری شاعری کا تعلق تھا مولانا صلاح الدین بات بات میں میرا دل بڑھایا کرتے تھے۔ میں کبھی کبھار ڈرتے ڈرتے اپنی غزل یا نظم مولانا یا میرا جی کو دے دیا کرتا تھا، اور دوسرے مہینے جب اسے "ادبی دنیا" کے اوراق میں دیکھتا تو ناقابلِ بیان خوشی ہوتی تھی۔

حامد علی خاں، حفیظ ہوشیارپوری، کرشن چندر، دیوندر ستیارتھی اور اکثر نئے لکھنے والے "ادبی دنیا" کے دفتر میں اکثر جمع رہتے تھے۔ یہ میراجی کی شاعری کے عروج کا زمانہ تھا۔ ترقی پسند تحریک یا ترقی پسند ادب کے خدوخال ابھی تک پوری طرح سے ابھرے نہ تھے۔ میراجی، یوسف ظفر، منٹو اور کرشن چندر یہ سب نئے ادب کے علم بردار تھے۔ "رجعت پسندی" اور "ترقی پسندی" کا فرق بعد میں جا کے واضح ہوا۔

"ادبی دنیا" کا دفتر تو خیر ہم لوگوں کی نشست گاہ تھی ہی ویسے شاعروں اور ادیبوں کے اصلی ٹھکانے دوسرے تھے۔ عرب ہوٹل اور نگینہ بیکری۔ عرب ہوٹل اسلامیہ کالج کے سامنے ایک چھوٹا سا ہوٹل تھا۔ چراغ حسن حسرت، عبدالمجید بھٹی، اختر شیرانی، حمید نسیم، اور ہری چند رند کی محفل یہاں گرم رہتی تھی۔ ہری چند رند چراغ حسن حسرت مرحوم کے شاگرد تھے۔ اس لئے زبان پر انھیں قابل رشک عبور حاصل تھا۔ چراغ حسن حسرت مرحوم بھی انھیں بہت عزیز رکھتے تھے۔ لیکن ان کے لاابالی پن سے بہت نالاں تھے۔ رند ایک بار غائب ہو جاتے تھے تو مہینوں صورت نہیں دکھاتے تھے۔ ایک دن میں نے حسرت مرحوم سے پوچھا، مولانا آج کل ہری چند کہاں ہے؟ کہنے لگے کسی انسان کے متعلق بات کرو۔

حسرت مرحوم ریاست پونچھ کے رہنے والے تھے۔ لیکن زبان پر ان کو جو گہری نظر حاصل تھی وہ دہلی اور لکھنؤ والوں کے لئے باعث رشک و باعث حیرت تھی۔ ایک بار حمید نسیم نے ان سے کہا، مولانا آپ یا ہر وقت صحیح زبان کی بات کرتے رہتے ہیں۔ آپ تو ننانوے کے چکر میں پڑے ہیں۔ حسرت صاحب نے فرمایا "بیٹا ننانوے کا پھیر ہوتا ہے چکر نہیں ہوتا۔"

شاعروں اور ادیبوں کی دوسری نشست گاہ نگینہ بیکری ہوا کرتی تھی۔ یہ نشست گاہ مولانا صلاح الدین احمد، ڈاکٹر سید محمد عبداللہ، عاشق بٹالوی اور باری علیگ کی آمد و رفت کا مرکز تھی۔ باری علیگ کی شخصیت لاہور کے ادبی حلقوں میں بڑی محبوب شخصیت تھی۔ ان کی کتاب "کمپنی کی حکومت" اسی زمانہ میں مکتبہ اردو نے شائع کی تھی اور ہر زبان پر اس کتاب کا ذکر تھا۔ باری مرحوم جب باتیں کرتے تھے تو گویا ان کے منہ سے پھول جھڑتے تھے۔ بات چیت کے فن میں عاشق بٹالوی بھی اپنا

جواب نہیں رکھتے تھے۔ کبھی کبھی ان دونوں حضرات کی بات چیت کا رخ یوپی کی مخالفت سے ہوتا ہوا اہلِ زبان اور اردو کی مخالفت تک جا پہنچتا تھا۔ اس ضمن میں باری صاحب کا یہ فقرہ متوالی کی اہلِ محفلوں میں گونجتا رہا کہ "یار جب ہم اردو میں بات کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے گویا جھوٹ بول رہے ہوں۔" ابھی جب پچھلے دنوں میں انگلستان گیا اور وہاں عاشق صاحب سے ملاقاتیں ہوئیں تو نگینہ بیکری کا زمانہ پھر سے واپس آ گیا۔ کتنی ہی باتیں اور کتنے ہی واقعات ہم نے ایک دوسرے کو یاد دلا دلا کے ہنسایا اور ہنسا ہنسا کے رلایا۔ اتفاق کی بات ہے کہ باری مرحوم کا یہ فقرہ دونوں کو یاد تھا، اور دونوں اس فقرے کو بار بار دہرا کر دیر تک ہنستے رہے۔

اختر شیرانی مرحوم کبھی کبھار اس محفل میں آ نکلتے تھے۔ ویسے ان کا اصلی ٹھکانا عرب ہوٹل تھا، بلکہ اگر سچ پوچھیں تو ان کا صحیح مستقر عرب ہوٹل بھی نہیں تھا۔ ان کے ٹھکانوں کی داستان بالکل ہی ایک الگ داستان ہے۔ اور یہ داستان سنانے کا حق حکیم نیّر واسطی یا عاشق بٹالوی کو ہے، مجھ کسی کو نہیں۔

اختر شیرانی سے میری ملاقاتیں زیادہ تر علامہ تاجور کے دولت کدے پر ہوتی تھیں یا شاہکار کے دفتر میں۔ ایک مدت تک "شاہکار" کی ادارت بھی اختر صاحب ہی کے سپرد رہی۔

ایک دن کا ذکر ہے میں استادِ محترم مولینا تاجور کی خدمت میں حاضر ہوا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ مولانا اختر کو ڈانٹ رہے ہیں اور اختر شیرانی رو رہے ہیں۔ اس وقت تو میں نہ سمجھا لیکن بعد میں پتہ چلا کہ یہ جھوٹ موٹ کا رونا تھا۔

میں جب کمرے میں داخل ہوا تو مولانا مرحوم اور اختر کے درمیان یہ گفتگو ہو رہی تھی۔

غصے کی آواز۔ "پھر کیا ہوا؟"

رونی آواز میں۔ "پھر میں نے بیوی کو مارا۔"

"پھر"

"پھر میں نے ماں کو گالیاں دیں۔"

"پھر؟ جلدی بتاؤ۔"

"پھر والد نے مجھے گھر سے نکال دیا۔"

اب مجھے تفصیل سے یاد نہیں کہ مولانا نے کیا کہا اور اختر نے کیا جواب دیا لیکن اتنا یاد ہے کہ مولانا نے کہا۔

"گو میرے تعلقات تمہارے والد کے ساتھ اچھے نہیں ہیں، لیکن اگر تم وعدہ کرو کہ اب بیوی کو نہیں مارو گے اور ماں کو گالیاں نہیں دو گے تو میں محمود شیرانی تک تمہاری سفارش کر سکتا ہوں۔ وہ میری بات نہیں ٹالیں گے۔"

"وعدہ کرتا ہوں۔"

"لیکن تم ایک شرابی ہو۔ تمہارے وعدے کا کیا بھروسہ۔"

اب اختر بالکل چپ ہو گئے۔ مولینا کے سننے چلے جا رہے ہیں اور اختر زمین جنید نہ جنید گل محمد بنے بیٹھے ہیں۔ آخر مولینا نے کہا۔

"میں یہ نہیں کہتا کہ تم شراب بالکل ترک کر دو۔ میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ تم ایسے پیو جیسے انگریز پیتا ہے اور پھر تم ایک اصول اور بنا لو وہ یہ کہ ایک تو انگریزی شراب پیو اور جب پیو اپنے پیسے سے پیو۔"

اب اختر صاحب سے خاموش نہ رہا گیا۔ فوراً بول اٹھے۔

"مولانا اس کا مطلب تو یہ ہے کہ میں پینا یک قلم ترک کر دوں۔ اچھا میں وعدہ کرتا ہوں کہ آج نہیں پیوں گا۔"

سہ پہر ہو چلی تھی۔ مولانا نے چائے کے لئے ملازم سے کہا۔ چائے آئی تو اختر نے اجازت چاہی اور کہا کہ "مولینا ہم دونوں کو اجازت دیجئے، میری اور آزاد کی چائے ایک اور جگہ ہے۔"

مولینا بولے "میں سب سمجھتا ہوں۔ لیکن تم اس کو کیوں اپنے ساتھ لئے جاتے ہو، اسے بھی خراب کرو گے۔ یہ تو ابھی آیا ہے اسے بیٹھنے دو۔" لیکن اختر مجھے زبردستی اٹھا کر اپنے ساتھ لے گئے۔

اختر نے یہ چائے کے بارے میں بالکل گپ ہانکی تھی۔ میری اور ان کی کہیں بھی چائے کی دعوت

نہیں تھی۔ اصل میں میرا اور ان کا کہیں اکٹھا آنا جانا بھی نہیں تھا۔ اس لئے کہ ہم دونوں میں ایک طرح سے خوردی وبزرگی کا رشتہ تھا۔ عمر کا کچھ نہ کچھ فرق تو ضرور تھا، لیکن آخر مجھ سے ایسا برتاؤ کرتے تھے جیسے میں بالکل بچہ ہوں۔ ان کے گھر میں جانے کا اتفاق مجھے اکثر ہوا، لیکن مجھے بالکل یاد نہیں کہ میں نے انھیں کبھی شراب پیتے ہوئے دیکھا ہو۔ وہ جب شغلِ نائے ونوش کرنا چاہتے تھے تو مجھے وہ اپنے گھر سے بھگا دیتے تھے۔ بالعموم ان کا فقرہ یہ ہوتا تھا "جاؤ اب تم بھاگ جاؤ"۔

اصل میں وہ اپنی عادت سے مجبور تھے۔ شراب کے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔ لیکن اسے اچھا نہ سمجھتے تھے۔ اس لئے ان کی کوشش یہ ہوتی تھی کہ کسی اور کو جو اس عادت میں مبتلا نہیں ہے اس کا شغل نہ دیں۔ جہاں تک میرا علم ہے انھوں نے کسی نہ پینے والے کو پینا نہیں سکھایا۔

یہ زمانہ احسان دانش کے عروج کا زمانہ تھا۔ ان کا کلام اور ان کی آواز دونوں اپنے جوبن پر تھے جگہ مشاعرے ملک کے گوشے گوشے میں ہو رہے تھے اور احسان کی شہرت خوبیٔ کلام کے علاوہ ان مشاعروں کی بدولت بھی ملک میں چاروں طرف پھیل رہی تھی۔

احسان گیلانی پریس بک ڈپو میں ملازم تھے۔ ہسپتال روڈ پر یہ بک ڈپو تھا۔ ایک روز میں وہاں بیٹھا تھا کہ کسی گاہک نے آکر پوچھا، آپ کے پاس پریم چند کا ناول "غبن" ہے؟ احسان نے کہا "نہیں ہے" وہ شخص چلا گیا تو میں نے احسان سے کہا کہ یہ کیا مسخرہ پن ہے۔ وہ سامنے دیکھئے "غبن" کی کئی جلدیں رکھی ہیں۔ احسان نے کہا اگر کتاب بیچ دیں تو پھر دکان میں کیا رہے گا۔ غرض اس طرح احسان دانش گیلانی بک ڈپو چلاتے رہے۔ اس کے بعد انھوں نے یونی ورسٹی روڈ پر اپنی دکان کھول لی۔ ساتھ ہی آپ نے اپنی کتابیں چھاپنا شروع کر دیں اور آہستہ آہستہ اپنے کام کو فروغ دیتے چلے گئے۔

آج ایبک روڈ پر احسان کی بہت بڑی کتابوں کی دکان ہے۔ اپنے کاروبار کے سلسلے میں احسان نے جس استقامت اور ثابت قدمی کا ثبوت دیا ہے وہ اردو کے شاعروں اور ادیبوں کے لئے ایک درسِ حیات سے کم نہیں۔

احسان اس زمانے میں کہا کرتے تھے کہ بوریئے پر میری آنکھ کھلی ہے قالین پر دم نکلے گا۔ کسی

معلوم کیا، احسان صاحب بوریئے اور قالین میں کیا فرق ہے؟ کہنے لگے "بال کا"۔

انھیں دنوں پنجاب میں سر سکندر حیات مرحوم نے ہندو مسلم اتحاد کیلئے تحریک رفاقت کے نام سے ایک تحریک جاری کی تھی۔ میں تعلیم سے فارغ ہوا تو اس تحریک میں شامل ہو گیا، اور پنجاب کے گوشے گوشے میں تحریک کی جانب سے ہندو مسلم اتحاد کی تلقین کرتا پھرا، لیکن حالات کچھ ایسے تھے کہ یہ تحریک پنجاب میں روز افزوں فرقہ وارانہ کشیدگی کا مقابلہ نہ کر سکی اور آخر کار کارکنوں کے عزم اور جوش و خروش کے باوجود اس نے فرقہ وارانہ کشیدگی کے متعفن ماحول میں دم توڑ دیا۔

اس کے بعد میں پنجاب کے کانگریسی اخبار "جے ہند" سے وابستہ ہو گیا اور اگست ۱۹۴۷ء تک وہیں کام کرتا رہا۔ تقسیم کے بعد ہجرت کے سیلاب میں بہتا بہاتا ہزاروں لاکھوں ہم وطنوں کے ساتھ لاہور سے دہلی آ گیا۔ لاہور سے دہلی تک کا سفر ایک الگ اور طویل داستان ہے۔ جس کی یہاں نہ تو ضرورت ہے اور نہ گنجائش۔ ہاں میری شاعری میں یہ کہانی اول سے آخر تک موجود ہے۔

ہندوستان کی تقسیم نے اگرچہ ہم ہندوستانیوں کی ایک قوم کی تصویر پر کاری ضرب لگائی ہے، لیکن حقیقت ہے کہ اس سیاسی تقسیم کے باوجود دو چیزیں تقسیم نہیں ہو سکیں۔ ایک اردو اور دوسرا وہ جذبۂ محبت جو اسی ہنگامہ آرائی کے باوجود ہندوستانی شعراء کو پاکستان اور پاکستانی شعراء کو ہندوستان لے آتا ہے۔ ان مشاعروں کی تفصیل کا یہاں موقع نہیں۔ اس لئے کہ یہ مقالہ مشاعروں کی ختم نہ ہونے والی داستان نہ ہو سکے گا۔ لیکن ہر مشاعرے سے میں ہمیشہ یہ تاثر لے کر آیا کہ تقسیم کے باوجود کوئی نہ کوئی رشتۂ مودت ہے جو ان دونوں ملکوں کو ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کئے ہوئے ہے۔ خدا جانے اس کا سبب وہ ثقافت ہے جس سے اردو کا خمیر اٹھا ہے، یا پاکستان والوں کا وہ جذبۂ مہمان نوازی ہے جس کے بارے میں اقبال مرحوم فرما گئے ہیں۔

مسلماں کے لہو میں ہے سلیقہ دلنوازی کا

لیکن کوئی نہ کوئی بات ہے ضرور جو اتنی مکمل تقسیم کے باوجود دلوں کو آپس میں ملائے ہوئے ہے۔

محمد سالم قدوائی

ایک نادر تفسیر

شیخ حاجی عبدالوہاب بن محمد بن رفیع الدین حسینی کا سلسلہ نسب حسین بن احمد حسینی بخاری تک پہنچتا ہے، ۸۶۹ھ میں فاطمہ بنت قطب الدین بن کبیر الدین بن اسماعیل حسینی بخاری کے بطن سے پیدا ہوئے۔ پورا خاندان بزرگوں اور علماء کا تھا۔ مولانا صدر الدین بن کبیر الدین بخاری سے کسب علم کیا۔ طریقت کی تعلیم بھی انہی سے حاصل کی پھر ایک مدت تک ان کے ساتھ رہے پھر حجاز گئے۔ حج و زیارت کے فریضہ سے سبکدوش ہوئے۔ ہندوستان واپس آکر کچھ دن ملتان میں رہے پھر دہلی آگئے یہاں شیخ عبداللہ بن یوسف قرشی ملتانی سے طریقت کی تعلیم مکمل کی، دوبارہ حج کے لئے گئے اور واپسی پر تاحیات دہلی میں مقیم رہے۔

حاجی عبدالوہاب اپنے دور کے بہت ہی اہم بزرگ ہوئے ہیں، ان کے علم کا بڑا شہرہ تھا، انھوں نے قرآن کریم کی تفسیر لکھی ہے[1]۔ اس کی تصنیف انھوں نے ۹۱۵ھ میں شروع کی اور تقریباً ۶ ماہ کی مدت میں مکمل کرلی۔ یہ ایک انتہائی عجیب وغریب اور نادر قسم کی تصنیف ہے، اس کتاب میں انھوں نے تمام مطالب قرآنی اس انداز سے پیش کیے ہیں گویا کہ سارا کلام اللہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح ومنقبت میں ہے۔ نزہۃ الخواطر میں اس کے متعلق لکھا ہے:۔

اس کتاب میں انھوں نے سارے قرآنی مطالب کا رخ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی طرف پھیر دیا ہے اور اس میں اسرار محبت اور دقائق عشق بیان کئے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ

[1] اس کے علاوہ انھوں نے شمائل النبی کے نام سے ایک رسالہ لکھا اور نبی صلعم کی مدح میں عربی میں قصائد،

ساری کتاب غلبۂ حال میں لکھی ہے''۔ (جلد ۳ ص۲۴۳)

اس کتاب کا کوئی نسخہ میرے علم میں کہیں بھی نہیں پایا جاتا ہے، البتہ اس کے بعض اجزاء شیخ حق دہلوی نے اخبار الاخیار میں نقل کئے ہیں، اس کے علاوہ شروع کی دو تین سطریں معارج الولایۃ[۱] بھی موجود ہیں جس میں انہوں نے لکھا ہے:

ایک رات میں اپنے مرشد عبداللہ بن یوسف قرشی کی خدمت میں حاضر تھا اللہ نے جو علوم و معارف انہیں عطا فرمائے تھے وہ مجھے سکھا رہے تھے۔ سلسلۂ تعلیم میں جب مشاہدہ کا ذکر آیا تو فرمایا کہ اسے الفاظ میں نہیں سمجھایا جا سکتا ہے بس جب یہ کیفیت حاصل ہو جاتی ہے اور حقیقت رہی کی طلب ہوتی ہے تو راہ کھل جاتی ہے[۲]''

حاجی صاحب کو جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قدر والہانہ لگاؤ تھا اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ایک روز یہ اپنے استاد شیخ صدرالدین کے پاس تھے، دوران گفتگو میں استاد نے بڑے والہانہ انداز میں فرمایا:

"اس وقت دنیا میں دو ایسی عظیم الشان نعمتیں موجود ہیں جو تمام نعمتوں سے بڑھ کر ہیں لیکن لوگ نہ ان کی قدر کرتے ہیں نہ ان کے لئے جدوجہد کرتے ہیں بلکہ ان کی طرف سے یکسر غافل ہیں۔ ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وجود مبارک ہے جو مدینہ منورہ میں باحیات ہے لیکن لوگ اس وجود پاک سے استفادہ کی سعادت سے محروم رہتے ہیں۔ دوسری نعمت عظمیٰ قرآن مجید ہے یہ اللہ کا کلام ہے اللہ تعالیٰ بے واسطہ مخاطب کر رہا ہے لیکن مخلوق اس کی طرف سے غافل رہتی ہے۔"

استاد سے اتنا سننے کے بعد ان کو زیارت مدینہ کا شوق ہوا اور اجازت لے کر چلے گئے، سلطان لودھی کے عہد میں واپس لوٹے اور دہلی میں قیام پذیر ہو گئے۔ سلطان سکندر آپ کا معتقد

کتاب کا قلمی نسخہ جو بہت ہی نادر ہے پروفیسر خلیق احمد صاحب نظامی کے پاس موجود ہے۔

[۱] معارج الولایۃ ج۲ ص۴۸ [۲] اخبار الاخیار ص۲۰۹

ہوگیا اور آپ کی بے انتہا خاطر و مدارات اور قدر و منزلت کرتا رہا۔

شیخ عبدالحق صاحب نے اخبار الاخیار میں سورۂ مریم، سورۂ طٰہٰ، سورۂ انبیاء اور سورۂ ؟ کی تفسیر کے کچھ حصے نقل کئے ہیں جن میں عجیب و غریب طریقے سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب مختلف آیات سے اخذ کئے ہیں ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں صحت مطالب کا کتنا امکان ہے لیکن از عشق نبوی اور اس باب میں ان کی والہانہ نکتہ سنجی قابل داد ہے۔

تفسیر کا مکمل نسخہ کہیں مل جاتا تو اس بات کا پورا اندازہ ہوتا کہ یہ کہاں تک اپنے مقاصد میں کامیاب رہے ہیں، بہر حال اتنا تو یقینی ہے کہ جب انھوں نے سارے کے سارے قرآن مجید کو نعت پیغمبر کہا ہے تو اسے ثابت کرنے میں ضرور ہی انوکھا انداز اختیار کیا ہوگا۔

مولانا مناظر احسن گیلانی لکھتے ہیں:۔

"میں سمجھتا ہوں کہ عوام میں ان کے اس کام نے بڑی اہمیت حاصل کی ہوگی، سارا قرآن پیغمبر کی نعت ہے، عام مسلمانوں کے لئے بڑا دلکش فقرہ ہے، میں نہیں جانتا کہ ہندوستان کے سوا قرآن کی ایسی تفسیر کہیں اور لکھی گئی ہو[1]"

اپنی نوعیت کا غالباً یہ پہلا کام ہے اور اس کے اتنے ہی حصے مل سکے ہیں جن کا اوپر ذکر کیا ہے۔ ڈاکٹر زبید احمد نے اپنی کتاب Contribution of India to Arabic Literature میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے۔ بظاہر اس کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے اس کا کوئی نسخہ کسی بھی جگہ نہیں پایا جاتا ہے اور کسی لائبریری کی فہرست میں اس کا ذکر نہیں ہے لئے ان کو اخبار الاخیار میں اس کی چند عبارتوں کا علم نہ ہو سکا مگر تعجب اس پر ہے کہ مفسرین کی فہرست میں بھی ان کا نام نہیں لکھا ہے۔ بہر حال جتنا حصہ بھی مل سکا بہت ہی نادر اور اہم ہے اور ہندوستانی مفسرین کے کارناموں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

---

1. [illegible] ۳۰۹

راشد نعمانی

جمہوری ہندوستان میں تعلیم کے مقاصد

کسی ملک میں تعلیم کے مقاصد کیا ہونے چاہئیں؟ یہ بات سماج طے کرتا ہے کیونکہ بدلتے
، حالات کے ساتھ تعلیم کے مقاصد بھی بدلتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہندوستان ہی کو لے
یہاں مختلف اوقات میں مختلف حکومتیں رہیں۔ ان کے حکمرانوں نے اپنی ضرورت کے مطابق
کے مقاصد متعین کئے۔ آزادی سے قبل دیس میں انگریزوں کی حکومت تھی ان کے نزدیک
کا مقصد صرف یہی تھا کہ یونیورسٹیوں اور کالجوں سے جو طلبا پڑھ کر نکلیں وہ ملک کا نظام
ت چلانے میں انگریزوں کی مدد کرسکیں۔ اسی مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے لارڈ میکالے
ن ایک رپورٹ میں کہا تھا کہ ہمیں ہندوستان میں ایک ایسا طبقہ پیدا کرنا ہے جو رنگ
ب اور خون کے لحاظ سے ہندوستانی ہو مگر عادات اطوار، رجحانات اور افکار کے اعتبار
نگریز ہو۔ حکومت برطانیہ نے ہندوستان کے نظام تعلیم کی بنیاد اسی حکمت عملی پر رکھی تھی۔
ذرا اب ہندوستان سے باہر جائیے اور جرمنی پر نظر ڈالئے۔ دوسری جنگ عظیم سے
ازی جرمنی میں ہٹلر کی آمریت کے تحت تعلیم کا استعمال جس طرح کیا گیا تھا شاید اس
ل دنیا کی تاریخ میں کم طے گی۔ ہٹلر نے تعلیم کو اپنے مقاصد کو پورا کرنے کے لئے استعمال
لیم کے تمام ذرائع یعنی اسکول، نصاب، پریس، سنیما اور دوسری تعلیمی سرگرمیوں کے ذریعہ
کے بچوں اور نوجوانوں کے ذہنوں میں یہ بات بٹھا دی کہ ہماری نسل سب سے اونچی نسل
ونیا پر حکومت کرنے کے لئے پیدا ہوئے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ ملک کے تعلیمی نظام میں
کو سب سے اہم جگہ دی گئی۔ اس طرح تعلیم کا استعمال غلط مقاصد کو حاصل کرنے

کے لئے کیا گیا جس کا نتیجہ دوسری جنگ عظیم کی شکل میں نمودار ہوا اور تمام دنیا کو ایک بہت بڑی تباہی کا سامنا کرنا پڑا۔ تعلیم ایک ایسا ذریعہ ہے جسے ملک کی تعمیر یا تخریب دونوں کے لئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ عموماً تعلیم کو ملک کی تعمیر کے لئے ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ اب تک کی بحث کا مطلب صرف یہ تھا کہ تعلیم کے مقاصد صرف یوں ہی متعین نہیں کئے جاتے بلکہ وہ کسی بڑے مقصد کے حصول کے لئے ہوتے ہیں۔ اب ہم اس موضوع پر بحث کریں گے کہ جمہوری ہندوستان میں تعلیم کے مقاصد کیا ہونے چاہئیں؟

آزادی کے بعد ملک میں سیاسی، سماجی اور معاشی تبدیلیاں ہوئیں۔ ملک کو نئے نئے مسائل سے دوچار ہونا پڑا۔ اس وقت ہمارے قومی رہنماؤں اور ماہرین تعلیم کے سامنے یہ سوال اٹھا کہ ان بدلتے ہوئے حالات میں تعلیم کے مقاصد کا پھر سے جائزہ لیا جائے اور ان میں مناسب تبدیلی لائی جائے تاکہ ہم ان سے سماج کی تعمیر نو میں پورا پورا فائدہ اٹھا سکیں۔

سیاسی آزادی کے بعد ہمارے رہنماؤں نے ملک کو ایک نئے ڈھانچے میں ڈھالنے کا فیصلہ کیا۔ کافی غور و خوض کے بعد یہ طے پایا کہ ملک میں ایک ایسا جمہوری سیکولر نظام قائم کیا جائے جس کی بنیاد سوشلزم پر ہو۔ اس کا مطلب یہ تھا کہ نظام تعلیم بھی ایسا ہو جو غیر مذہبی ہو اور جمہوریت اور سوشلزم کو قائم کرنے میں معاون ثابت ہو سکے اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ تعلیم ایسے نوجوان پیدا کرے جو اچھے عادات و اطوار اور اچھے کردار کے مالک ہوں اور وہ ایک اچھے شہری کی حیثیت سے جمہوریت کی تمام ذمہ داریاں پوری کرنے کے اہل ہو سکیں۔ ہمیں تعلیم کے مقاصد ایسے رکھنے ہونگے جو سوشلزم کی بنیادوں کو مضبوط کر سکیں۔ ہمارے خیال میں جمہوری ہندوستان میں تعلیم کے مقاصد مندرجہ ذیل ہونے چاہئیں۔

۱۔ جمہوری شہریت

جمہوریت کی تعلیم ہر شہری کو دی جائے تاکہ ہر فرد سماجی، سیاسی اور معاشی پیچیدگیوں کو طرح سمجھ سکے اور ان کے متعلق آزادانہ فیصلہ کر سکے۔ نوجوانوں میں سوچنے کی اتنی صلاحیت

پیدا ہو جائے کہ وہ صحیح اور غلط اور بھلے اور برے میں تمیز کر سکیں اور ان میں اتنی ہمت پیدا ہو جائے
. وہ غلط بات کو بلا جھجک رد کر سکیں۔ ان کے ذہن اتنے روشن ہوں کہ وہ نئے خیالات، طور
ریقے وغیرہ کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہیں اور فرسودہ رسم و رواج اور عقائد کو چھوڑ سکیں
ہ نئے اور پرانے خیالات کو اچھی طرح پرکھیں اور ان باتوں کو رد کر دیں جو سماجی اور ذاتی
تی کی راہ میں حائل ہوں۔

جمہوری نظام میں کامیاب زندگی گزارنے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہر فرد اس قابل ہو جائے
وہ تحریر و تقریر کے ذریعے واضح طور پر اپنے خیالات کا اظہار کر سکے یہ قابلیت تعلیم کے ذریعہ
اکرنی چاہئے۔

فرد الگ رہ کر ترقی نہیں کر سکتا۔ اس کی اپنی مکمل نشوونما اور سماج کی بھلائی کے لئے یہ ضروری
. وہ دوسروں کے ساتھ رہنا سیکھے اور مل جل کر کام کر سکے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہر فرد
ہ میں ضبط، سماجی احساس اور رواداری جیسی خصوصیات پیدا کرے۔

ہندوستان جیسے ملک میں جہاں مختلف مذاہب اور عقائد کے لوگ رہتے ہیں وہاں تعلیم
م ہے کہ وہ دلوں میں وسعت پیدا کرے تاکہ لوگ اختلافات کے باوجود امن کی زندگی گزار سکیں
رح قومی یک جہتی کا مسئلہ بھی حل ہو جائے گا۔

نیت کی نشوونما

جمہوری تعلیم کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ شخصیت کی مکمل نشوونما ہو۔ تعلیم کو فرد کی تمام ضروریات
یکھنی چاہئے جیسے نفسیاتی، سماجی، جذباتی ضروریات وغیرہ تاکہ ہر فرد میں قدرت نے جو خصوصیات
لاحیتیں ودیعت کی ہوں تعلیم انہیں اجاگر کر سکے۔ اس مقصد کے پیش نظر نصاب تعلیم میں
سے مضامین جیسے آرٹ، حرفہ، موسیقی، رقاصی اور دوسرے مختلف شوق اور دلچسپیوں
نی ہوگی۔

ہ ورانہ مہارت

مختلف پیشوں میں مہارت پیدا کرانا بھی ہماری تعلیم کا ایک اہم مقصد ہونا چاہئے۔ تعلیم کا کام

ہے کہ وہ نوجوانوں کو مختلف پیشوں کے لئے تیار کرے اور ایسے ماہرین پیدا کرے جو ملک کی سائنسی اور صنعتی ترقی کے منصوبوں میں عملی طور پر حصہ لے۔ تعلیم کے ذریعہ ان میں محنت کے لئے عزت کا جذبہ پیدا کرنا چاہئے تاکہ وہ ہاتھ سے کام کرنے میں کسی قسم کی جھجک نہ محسوس کریں۔

اب تک ہماری تعلیم کتابی تعلیم تھی اور عملی کام کو اس میں بہت کم جگہ حاصل تھی۔ پڑھا لکھا طبقہ ملک کی قومی دولت میں کسی قسم کا اضافہ نہیں کر پاتا تھا۔ اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ نظام تعلیم میں حرفہ اور تخلیقی کام کو جگہ دی جائے۔ اس کے لئے تمام ملک میں کثیر المقاصد ثانوی مدرسے (ملٹی پرپز ہائر سکنڈری اسکول) کھولے جانے چاہئیں۔ سکنڈری ایجوکیشن کمیشن رپورٹ میں بھی اس کی سفارش کی گئی ہے۔ ان مدرسوں میں زرعی، ٹیکنیکل، تجارتی اور دوسرے عملی مضامین کی تعلیم کا انتظام ہونا چاہئے۔ اس طرح طلبا اپنی دلچسپی اور پسند کے مطابق نصاب کا انتخاب کر سکیں گے اور آگے چل کر اس میں مہارت حاصل کریں گے۔

۴۔ لیڈر شپ کی ٹریننگ

جمہوریت اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک عوام کو اس بات کی تربیت نہ دی جائے کہ وہ اپنی تمام ذمہ داریوں کو بخوبی پورا کر سکیں اس کے لئے نظم وضبط اور لیڈر شپ کی ٹریننگ ضروری ہے۔ ابتدائی یا بنیادی مدرسوں میں بچوں کو نظم وضبط کے ساتھ کام کرنے کی تعلیم دینی چاہئے ثانوی مدارس کا سب سے اہم کام یہ ہے کہ وہ ایسے طلبا تیار کریں جو سماجی، سیاسی، معاشی، ثقافتی اور صنعتی میدان میں لیڈر شپ کی ذمہ داری اپنے اپنے حلقوں میں سنبھال سکیں۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے ہمیں مدارس میں غیر نصابی مشاغل (Co-curricular Activities) کو اہم جگہ دینی ہوگی جہاں طلبا کو مختلف سرگرمیوں میں حصہ لینے کا موقع ملے گا۔ اسی طرح وہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں لیڈر شپ کے فرائض انجام دیں گے۔ یونیورسٹیوں میں اعلیٰ پیمانے پر لیڈر شپ کے مواقع فراہم کئے جا سکتے ہیں۔

۵۔ فوجی تعلیم

تین سال قبل ہمارے ملک پر ایک پڑوسی ملک نے حملہ کیا۔ ملک کی آزادی کی حفاظت

کے لئے ہمیں اپنی فوجی طاقت کو بھی بڑھانا ہے۔ اس اچانک حملے کی وجہ سے ملک کو ہنگامی حالات سے دوچار ہونا پڑا۔ ان حالات کا اثر تعلیم پر بھی پڑا۔ لہٰذا اسکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں فوجی تعلیم لازمی قرار دی گئی۔ تعلیم کے تمام ذرائع کا استعمال طلبار اور عوام میں قومیت کا جذبہ بڑھانے کے لئے کیا جا رہا ہے تاکہ وہ اپنے ملک کی آزادی کی حفاظت کے لئے ہر وقت تیار رہیں۔ اس کام کو منظم شکل میں کرنے کی ضرورت ہے۔

ہر منصوبے کی کامیابی، ہر اچھے خیال اور اصول کی جیت کا انحصار آخر میں افراد کی سیرت اور ان کی شرافتِ نفس پر ہوتا ہے اور یہی وہ مقام ہے جہاں تمام بڑے بڑے منصوبے اور مستقبل کے خواب تعلیم کے سامنے سر جھکاتے ہیں، مقصد کتنا ہی اعلیٰ ہو اگر ذریعہ گھٹیا ہے، اگر کارکن بددیانت ہیں تو اس کو حاصل کرنا یا تو سرے سے ممکن ہی نہیں ہوتا یا دورانِ تحصیل میں وہ آلودہ ہو جاتا ہے۔ قومی زندگی میں جن مقصدوں کو ہم نے مشعلِ راہ بنایا ہے ان کو حاصل کرنے کا ذریعہ افراد ہیں اور جب تک ان میں صحیح دل اور دماغ پیدا نہ ہو جو تعلیم کا کام ہے، ہم منزلِ مقصود تک نہیں پہنچ سکتے ——— آئے دن ہمیں نت نئی مشکلوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور افراد کی خودغرضی، تنگ نظری، تعصب، اقرباپروری، کمال کی بے قدری، بے کمالی کے ساتھ رواداری، ذات پات کی پاسداری کی خاطر قومی مفاد کی قربانی، ہماری کامیابی میں ہمالہ کی سی مضبوطی کے ساتھ سدِ راہ ہیں، اس لیے اصل سوال کیرکٹر کی صحیح تشکیل اور اچھی اور بری قدروں کی پرکھ کا ہے۔

(آندھی میں چراغ از خواجہ غلام السیدین)

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخوں کا آنا ضروری ہے)

ماہنامہ افکار۔ فیض نمبر مرتبہ صہبا لکھنوی، کشش صدیقی

زرسالانہ، بارہ روپے۔ اس پرچے کی قیمت۔ بارہ روپے۔ ملنے کا پتہ، مکتبہ افکار۔ رابسن روڈ، کراچی (پاکستان)

ماہنامہ "افکار" زندہ شخصیتوں پر اس سے قبل دو کامیاب نمبر پیش کر چکا ہے، پہلا جوش نمبر دوسرا حفیظ نمبر۔ اب اس نے پاکستان کے بلکہ کہنا چاہئے اردو کے ہر دلعزیز اور مقبول شاعر جناب فیض احمد فیض پر یہ نمبر نکالا، جس میں ہندو پاک کے نامور ادیبوں اور شاعروں نے حصہ لیا ہے اور فیض کی شخصیت، شاعری، نثر نگاری اور صحافت نویسی پر روشنی ڈالی ہے۔

فیض کا شمار ان شاعروں میں ہوتا ہے جو ۱۹۳۶ء کے بعد، ترقی پسند ادب کے زمانہ تحریک میں منظر عام پر آئے۔ اس تحریک سے تعلق رکھنے والوں میں سے جن شاعروں اور ادیبوں نے زیادہ نام پیدا کیا ان میں فیض سر فہرست ہیں، ان شاعروں اور ادیبوں کی زندگیاں ناسازگار حالات اور پریشان ادوار سے گزری ہیں، اگر انھیں اطمینان و سکون ملا ہوتا تو شاید ادب کی زیادہ بہتر خدمت انجام دیتے۔ لیکن ان کے جذبات و احساسات میں جو شدت اور تیکھا پن ہے، وہ غالباً ان ہی ناسازگار حالات کا رہین منت ہے۔ ان ترقی پسند شعرا میں فیض ان چند لوگوں میں سے ہیں جو اپنی قابلیت اور صلاحیت کی بنا پر کسی ممتاز منصب پر فائز ہوتے۔ فیض کی زندگی کا کچھ حصہ بڑے عہدوں پر گزرا بھی ہے اور انھوں نے آرام و آسائش کی زندگی بسر کی ہے اور اس وقت بہت

ے عہدے پر فائز بھی ہیں، مگر ان کی شاعری کا بڑا اور اچھا حصہ وہ ہے جو جیل کی سلاخوں کے ندر اور تنگ و تاریک کوٹھریوں میں کہا گیا ہے۔

افکار کا یہ فیض نمبر ۲۰×۳۰/۸ سائز پر ۷۶۰ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ ہندوستان کے خاص نمبروں کے لحاظ سے یہ حجم مرعوب کن ضرور ہے، مگر پاکستان نے خاص طور پر نقوش نے اپنے خاص نمبروں ضخامت کا جو معیار قائم کر دیا ہے، اس اعتبار سے یہ کچھ زیادہ نہیں ہے، لیکن ایسی ضخامت جس یں رطب و یابس بھر دیا گیا ہو اور خود اڈیٹر کو خبر نہ ہو کہ اس نے کیا شائع کیا ہے، علم و ادب کی کی صحت مند اور مفید خدمت نہیں ہے۔ نقوش نے کچھ عرصہ ہوا دو ضخیم جلدوں میں آپ بیتی نمبر شائع کیا ہے۔ اس نمبر میں بہت سے نقائص کے ساتھ ایک بڑا عیب یہ ہے کہ بعض شخصیتوں کی تاریخ ولادت یا تاریخ وفات مختلف مضامین میں مختلف ہے۔ فیض نمبر کو آپ بیتی نمبر سے مثال دینا تو صحیح نہیں ہے۔ اس کو پڑھ کر خام مواد کا احساس ہوتا ہے اور یہاں اس کا شائبہ بھی نہیں، مگر نقوش کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات کی طرح فیض کی زندگی کے مختلف ادوار کی تاریخوں میں اختلاف ضرور ہے۔ شروع میں فاضل مدیر جناب صہبا لکھنوی کا ایک مضمون "فیض احمد فیض زندگی، شخصیت اور فن کا مستند جائزہ" کے عنوان سے شائع ہوا ہے، اس میں جو تاریخیں اور واقعات لکھے گئے ہیں، ادارے کی تحقیق کے مطابق مستند ہونے چاہئیں اور دوسرے مضامین جہاں ان سے اختلاف ہو، حاشیے میں ان کی تصحیح کر دینی چاہئے تاکہ آئندہ کام کرنے والوں کو کسی قسم کا مغالطہ نہ ہو، مگر ایسا نہیں کیا ہے جس کی وجہ سے مختلف تاریخوں میں بہت اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ چند اہم مثالیں ملاحظہ ہوں۔

۱۔ فیض کی تاریخ ولادت اسکول کے کاغذات میں کہیں ۷ جنوری ۱۹۱۱ء درج ہے اور کہیں فروری ۱۹۱۲ء۔ اب تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ میونسپلٹی میں ۱۳ فروری ۱۹۱۱ء ہے۔ ظاہر ہے کہ میونسپلٹی کے ریکارڈ کو صحیح سمجھنا چاہئے اور فیض بھی اسی کو مستند سمجھتے ہیں مگر اس مخصوص شمارے کے مختلف مضامین میں بھی تاریخ پیدائش لکھی گئی ہے وہ اسکول کے کاغذات کی ہے (ملاحظہ ہو صفحہ ۱۸۴ اور ۲۲۲

ادارہ کو چاہیے تھا کہ حاشیے میں تصحیح کر دیتا۔

۲۔ مستند جائزہ میں فیض کی تعلیم کے سلسلے میں درج ہے۔ "۱۹۳۳ء میں گورنمنٹ کالج سے انگریزی میں ایم اے کیا۔ ۱۹۳۴ء میں اورینٹل کالج لاہور سے عربی میں ایم اے کیا اور فرسٹ ڈیویژن حاصل کیا۔" اس کی تائید فقیر سید وحید الدین صاحب کے مضمون سے بھی ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ "۱۹۳۳ء میں انگریزی میں اور ۱۹۳۴ء میں ایم اے پاس کر کے ایم اے او کالج امرتسر میں لیکچرر بن کر چلے گئے" (صفحہ ۲۲۲) مگر فیض کا ایک اور سوانح نگار اسی شمارے میں کچھ اور لکھتا ہے۔ حمید اختر صاحب، جو فیض کے ایک خط سے جو اسی شمارے میں شائع ہوا ہے ان کے بے تکلف دوست معلوم ہوتے ہیں، اپنے مضمون "فیض ۔ شخصیت کی چند جھلکیاں" میں ایک جگہ لکھتے ہیں:۔

بی اے کرنے کے بعد جب انھیں ایم اے میں داخلے کے لیے گھر سے پیسے ملے تو لاہور پہنچ کر انھوں نے کل رقم جشنِ مے نوشی اور "ہاؤ ہو" کی نذر کر دی۔ جو کچھ بچا وہ کالج پہنچ کر پتہ چلا کہ بہت کم ہے اور داخلے کے لیے مزید دو سو روپے درکار ہیں ان کے پاس صرف نوے روپے بچے تھے، معلوم ہوا کہ عربی میں ایم اے کلاس میں داخلے کی فیس نوے روپے ہے، چنانچہ انھوں نے سو روپے جمع کر کے انگریزی کے بجائے عربی ایم اے میں داخلہ لے لیا اور دو سال پورے کیے، اس کے بعد پھر انگریزی میں ماسٹر کی ڈگری حاصل کی۔" (صفحہ ۲۰۱)

اوپر جس تفصیل سے عربی اور انگریزی میں ایم اے کرنے کا واقعہ لکھا گیا ہے، اس کے پیش نظر "مستند جائزہ" کی اطلاع غلط معلوم ہوتی ہے۔ خیر غلط جو بھی ہو اس کی تصحیح ہونی چاہیے۔ مگر میں یہاں اس المیہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتا ہوں کہ یہ دو متضاد باتیں ایک ہی شمارے میں شائع ہوئی ہیں اور بہت ممکن ہے کہ فاضل مدیر کو اس تضاد کی خبر نہ ہو۔

۳۔ مستند جائزہ میں فیض کی ملازمت کے سلسلے میں لکھا ہے۔ "۱۹۳۵ء میں ایم اے او کالج امرتسر میں انگریزی کے لیکچرر کی حیثیت سے ملازمت کا آغاز کیا۔ ۱۹۴۰ء میں ہیلی کالج آف کامرس میں انگریزی کے لیکچرر مقرر ہوئے۔" ادارت کے سلسلے میں ہے "۱۹۳۸ء، ۱۹۳۹ء ماہنامہ ادبِ لطیف لاہور کی

ادارت کے فرائض انجام دئے۔" یہاں یہ خیال رہے کہ فیض ۱۹۴۰ء میں لاہور آئے ہیں۔ "ادب لطیف" کی ادارت کے یہ سنہ صحیح ہیں تو اس کے معنی ہیں کہ انھوں نے امرتسر میں رہ کر ادارت کے فرائض انجام دیئے۔ ایک تاریخ اور نوٹ کر لیجئے۔ مستند جائزہ میں ہے کہ فیض کا پہلا شعری مجموعہ "نقش فریادی" ۱۹۴۱ء میں شائع ہوا۔" ان تاریخوں کے میں نے اس لئے یہاں حوالے دئے ہیں کہ ان کو ذہن میں رکھ کر جب اس شمارے کے دوسرے مضامین کا مطالعہ کیا جائے تو بڑی الجھن ہوتی ہے اور زمان و مکان اس طرح گڈمڈ ہو جاتے ہیں کہ سمجھ میں نہیں آتا کہ کونسی تاریخ صحیح ہے اور کونسی غلط۔

سب سے پہلے "ادب لطیف" کی ادارت کا زمانہ لے لیجئے۔ اسی شمارے میں سجاد ظہیر کا ایک مضمون "شخص و عکس" کے عنوان سے شائع ہوا ہے، جو ان کی کتاب "روشنائی" سے ماخوذ ہے۔ اس میں موصوف لکھتے ہیں: " اس میں کوئی شک نہیں کہ لاہور کے رسالہ "ادب لطیف" نے ترقی پسند ادب کی خاص طور پر اور اردو ادب کی عام طور پر اہم خدمت انجام دی ہے، ۱۹۳۹ء اور ۱۹۴۰ء میں غالباً فیض امرتسر سے لاہور آگئے تھے اور ایک کالج میں انگریزی کے لکچرر ہونے کے ساتھ ساتھ اس رسالہ کے بھی اڈیٹر ہو گئے۔" بظاہر سجاد ظہیر صاحب کی بات صحیح معلوم ہوتی ہے مگر "مستند" جائزہ کے متعلق کیا رائے قائم کی جائے۔؟

اس کے بعد امرتسر سے لاہور منتقل ہونے اور "نقش فریادی" کی تاریخ اشاعت کی روشنی میں ڈاکٹر عبادت بریلوی کے مضمون کے حسب ذیل اقتباس کا "تاریخی" تجزیہ کیجئے:

"ابھی نقش فریادی کو شائع ہوئے کوئی سال بھر ہی ہوا تھا کہ فیض ایک مشاعرے میں شرکت کے لئے لکھنؤ آئے اور اس طرح انھیں دیکھنے اور پھر ان سے ملنے کا موقع ملا (صفحہ ۱۸۱)۔ .... فیض سے دیر تک باتیں کرنے کے بعد صرف اتنا معلوم ہوا کہ فیض کا وطن سیالکوٹ ہے۔ لاہور میں تعلیم حاصل کی ہے، شاعری بچپن سے کر رہے ہیں، لیکن گورنمنٹ کالج کی فضاؤں میں ان کی شاعری کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا ہے، آج کل ایم اے او کالج امرتسر میں انگریزی زبان و ادب پڑھاتے ہیں۔"
(۱۸۲)

اوپر کے بیان میں تاریخ اور سنہ کا حوالہ نہیں ہے، مگر زمانہ کا تعین کیا گیا ہے یعنی یہ کہ یہ واقعہ "نقشِ فریادی" کی اشاعت کے کوئی سال بھر کے بعد کا ہے اور اس زمانے کی بات ہے جب فیض امرتسر میں لکچرر تھے لیکن جب اس کو مستند جائزہ کی تاریخوں کی کھرادر پر چڑھائیے تو معلوم ہوتا ہے کہ فاضل مضمون نگار سے یا تو زمانے کے تعین میں فاش غلطی ہوئی ہے یا اس بیان میں کہ وہ آج کل امرتسر میں ہیں، مستند جائزہ اور دوسرے مضامین کے مطابق فیض ۱۹۴۰ء میں لاہور جا چکے تھے اور "نقشِ فریادی" ۱۹۴۱ء میں شائع ہوئی ہے۔ اگر لکھنؤ کا یہ مشاعرہ نقشِ فریادی کی اشاعت کے بعد کا ہے، تو وہ ہو سکتا ہے جو دسمبر ۱۹۴۱ء میں منعقد ہوا تھا اور جس کا ذکر سردار جعفری نے بھی اپنے مضمون میں کیا ہے۔ اگر یہ دونوں مشاعرے ایک ہی ہیں تو دونوں ادیبوں کے بیان اور تاثرات میں بڑا دلچسپ تفاوت ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی صاحب نے اس وقت کے موسم کے متعلق لکھا ہے "گلابی جاڑوں کے دن تھے، بڑی ہی خوشگوار خنکی تھی، رات کے آٹھ بجے کے قریب مشاعرہ ہوا" (صفحہ ۱۸۱) سردار جعفری لکھتے ہیں "وہ رات بڑی طوفانی تھی، دسمبر ۱۹۴۱ء کا مہینہ تھا اور سرد ہوا کا جھکڑ چل رہا تھا۔ قندھاری لین میں ہمارے گھر کے سامنے کھڑا املی کا پرانا تناور درخت کسی عظیم اور قد آور دیو کی طرح جھوم رہا تھا۔۔۔" (صفحہ ۱۹۰)

ایک ہی واقعہ یا شخص کے متعلق مختلف ادیبوں کے بیان میں صرف اختلاف رائے کی وجہ سے فرق نہیں ہوتا، اس وجہ سے بھی ہوتا ہے کہ عام طور پر ادیبوں کے سامنے کوئی نوٹ یا ڈائری نہیں ہوتی، صرف یادداشت کے سہارے لکھتے ہیں اور داستان کو دلچسپ یا پراثر بنانے کے لئے حسب ضرورت رنگ آمیزی سے بھی کام لیتے ہیں۔

انجمن آرزو — از اختر اورینوی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$ حجم ۲۴۰ صفحات، مجلد مع گردپوش، کتابت و طباعت اور کاغذ اچھا، سنہ طباعت: ۱۹۶۳ء، ناشر: سنگم کتاب گھر، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی ۶

زیر تبصرہ کتاب اردو کے مشہور ادیب اور تنقید نگار جناب اختر اورینوی کے کلام کا مجموعہ ہے، اس میں زیادہ تر نظمیں ہیں اور تھوڑی سی غزلیں۔ اورینوی صاحب کا مطالعہ بہت وسیع ہے، عربی فارسی پر عبور رکھتے ہیں اور شاعری کے مختلف نظریوں اور اصولوں سے پوری طرح واقف ہیں، اس لیے ان کا کلام فنی عیوب سے پاک ہے اور زبان و بیان اور محاورے کی غلطیاں نہیں ملیں گی جو آج کل اچھے اچھے شعرار کے کلام میں نظر آتی ہیں۔ لیکن ایک ترقی پسند شاعر کا خیال ہے کہ ایک لکچرر یا پروفیسر شاعر نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی شاعر اچھا لکچرر۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ یہ تبصرہ کس حد تک درست ہے، مگر میں یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ ایک اچھے تنقید نگار کی شاعری بہت لیے دیے رہتی ہے، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ اسے جذبات و احساسات سے زیادہ اصول فن کا خیال رہتا ہے، جس کی وجہ سے اس کے کلام میں فنی نقائص تو نہیں ہوتے، مگر اس میں وہ آمد نظر نہیں آتی جو ایسے شاعر کے یہاں نظر آتی ہے جو اپنے آپ کو جذبات کے حوالہ کر دیتا ہے۔

اختر اورینوی صاحب عصری میلانات اور ادب میں مقصدیت کے قائل ضرور ہیں، مگر وہ یہ بھی ضروری سمجھتے ہیں کہ ادب و شعر کے اختراعی اور جمالیاتی مطالبوں کو پورا کرنا فنکار کا فرض ہے۔[۱] ان کا خیال ہے کہ فن کی بہترین سے بہترین تکنیک اور ہیئت سازی بغیر روایتی بنیادوں کے بے اثر ہوتی ہیں۔[۲] اسی لیے ان کے نزدیک "نئے ڈھنگ کی اردو نظموں کی اکثریت ذہین دماغوں کی پیداوار ہونے کے باوجود ہمارے دل و دماغ میں دور تک نہیں اترتیں، ہماری روحوں میں نہیں کرتیں۔ انھیں پڑھکر ہمارا سارا وجود اہتزاز محسوس نہیں کرتا، ہم وجد میں نہیں آتے۔ ہم نہیں دھنتے، ہمیں چپ نہیں لگ جاتی، ہمارے دلوں میں ٹھیس نہیں لگتی، ہم سرمست نہیں ہوتے۔"[۳] اورینوی صاحب کے نظریۂ شاعری کو اگر آپ تفصیل سے جاننا چاہتے ہیں تو ذیل اقتباسات ملاحظہ فرمائیے:۔

---

[۱] اورینوی کا مجموعہ مضامین "تحقیق و تنقید" (طبع دوم)، صفحہ ۳
[۲] صفحہ ۱۶۲ [۳] ایضاً صفحہ ۱۶۳

"فن کار محض گنبد کی صدا نہیں، وہ اپنے گرد و پیش کا صرف ایک جانبدار ترجمان نہیں، وہ ماحول اور فطرت کی فقط نقالی نہیں کرتا بلکہ وہ مظاہر و مشہود کی ایک گہرے ذاتی نفسی تجزیے کے بعد عکاسی کرتا ہے، فن فطرت و ماحول کی ایک تخلیق جدید ہوتا ہے۔ صناعت بلاشبہ فنکار کے مشاہدات و تجربات کی تصویر ہے، لیکن اس تصویر میں صناع کے خون دل کا رنگ ہوتا ہے، آرٹ تنقید حیات ہوتا ہے، لہٰذا یہ صرف آواز بازگشت نہیں، یہ تنقید فن کار کی نفسی شخصیت کا اظہار کرتی ہے، بے روح مظاہر خارجی نفس کے اندر داخلی زندگی حاصل کرتے ہیں اور صناع کی مسیحا نفسی سے پھر خارج میں جلوہ گر ہوتے ہیں۔"

"صہبائے فکر" میں نگاہ کی عکس فروشی کا پرتو ہوتا ہے اور جب اس سے آبگینۂ دل میں گداز پیدا نہ ہو تو پھر فن بے روح اور محض فطرت و ماحول کی نقالی ہو کر رہ جاتا ہے، ایجاد، اختراع و تخلیق نہیں بن پاتا...... صناعت نہ خارجی مظاہر و آثار کا فوٹو ہے اور نہ داخلی نفسی کوائف کا آئینہ، وہ دونوں کا ایک مرکب ہے، فن میں اگر نری خارجیت ہو تو ع

کھیل لڑکوں کا ہوا دیدۂ بینا نہ ہوا

اور اگر نری داخلیت ہو تو پھر حلقۂ دام خیال" محسوس ہونے لگتا ہے[1]۔"

میں نے اختر اوریوی صاحب کے نظریۂ شاعری کو اس تفصیل کے ساتھ اس لئے پیش کیا ہے، تاکہ آپ اس محک پر ان کے کلام کو پرکھ سکیں۔ اب ان کے کلام کا مختصر انتخاب ملاحظہ ہو۔

پہلے ایک مکمل نظم ملاحظہ فرمائیے، جس کا عنوان ہے "غم نارسائی"

زمانہ بدلا، نئے ساز کو ملا سنگیت — نوید وصل مگر آفتاب دے نہ سکا
یہ مانا ساقی نوخیز نے لٹائی مئے — طلب تھی جس کی مجھے وہ شراب دے نہ سکا
عروس دہر نے لی گو جوان انگڑائی — پیام درد محبت شباب دے نہ سکا
دماغ کو نئی کرنوں کی جھلاہٹ دی — شعور قلب و نظر انقلاب دے نہ سکا

---

[1] تحقیق و تنقید (طبع دوم)، صفحہ ۱۹۶، ۱۹۷

نظامِ نو نے سجایا ہے ایک گلدستہ — شکستِ گل کا مگر وہ جواب دے نہ سکا
پکارا تازہ بہاروں کی مستیوں نے اسے — دلِ حزیں مرا اب تک جواب دے نہ سکا
یہ آرزو تھی کہ دوں سوزِ قلب عالم کو — وفا میں جاں بھی گلا نہ خراب دے نہ سکا

تمھاری بزم میں جمہوریت تماشائی
یہاں یہ غم کہ وفا کی نہیں پذیرائی

ایک مختصر سی غزل ملاحظہ ہو:-

اب ستم میں فسردگی سی ہے — کیا تعلق میں کچھ کمی سی ہے
زندگی ایک لفظِ بے معنی — آرزو ہی میں زندگی سی ہے
ہو چکا جینا اب تو خیر نہیں — آتشِ غم بجھی بجھی سی ہے
بیٹھے بیٹھے یہ کیا ہوا دل کو — نبضِ ہستی رکی رکی سی ہے

رات غم ناک و اشک آلودہ
چشمِ اختر میں بھی نمی سی ہے

ایک غزل کے چند منتخب شعر ملاحظہ ہوں:-

نمودِ حسن کی بیتابیاں ہیں چتون میں
یہ جامِ ناز چھلکتا ہوا شباب میں ہے

تری نگاہ سے دل کو سکوں ملے تو مگر
مزاجِ خاک میں شعلے کا التہاب بھی ہے

مری نظر کو تری چشمِ شوخ سے سکتہ
کسے خبر کہ خموشی میں پیچ و تاب بھی ہے

زباں نظر کی نہ سمجھو تو کیا کہے اختر
کہ ضربِ دل کا یہ بجتا ہوا رباب بھی ہے

اس مجموعہ میں "کوئل" کے عنوان سے ایک نظم ہے، جس میں ٹھیٹھ ہندی کے الفاظ بڑی کثرت سے استعمال کیے گئے ہیں۔ ایک بند ملاحظہ ہو:

ہر روے میرا اے پنچھی مایوسی کا استھان
روح پہ ہے تاریکی چھائی مٹ گئے سب ارمان
دل کی دنیا ٹھنڈی ہے اور آشا ہر بے جان
زیست کا میری نقشہ یعنی اک ویراں شمشان
کیسے ہیں ہتیارے، کوک کوک اے کوئل کوک!

غزل تو نازک ہوتی ہی ہے جس کے لیے بہت ہی رواں اور سبک الفاظ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر نظموں میں بھی بہت ثقیل یا غریب لفظ استعمال کیا جائے تو ذوق پر گراں گذرتا ہے، اس مجموعے میں "نوائے زندگی" کے عنوان سے ایک نظم ہے، جو چھوٹی بحر میں بڑی رواں اور سبک ہے:

قدم آگے آگے بڑھاتا چلا جا | عزائم کے پرچم اڑاتا چلا جا
زمین و زماں پر تو چھاتا چلا جا | خدائی پہ قبضہ جماتا چلا جا
دو عالم پہ سکہ بٹھاتا چلا جا

لیکن کہیں کہیں ایسے بھاری بھرکم الفاظ آ گئے ہیں کہ نظم کی نغمگی غارت ہو گئی ہے مثلاً حسب ذیل شعروں میں خط کشیدہ الفاظ ملاحظہ ہو

قیود غلامی مٹاتا چلا جا | قصور تجبر گراتا چلا جا
سلاسل کے پرزے اڑاتا چلا جا | مفاسد کی بنیاد ڈھاتا چلا جا

پہلے مصرع کو اگر غلامی کی قیدیں مٹاتا چلا جا کر دیجیے تو کانوں کو کتنا اچھا لگنے لگتا ہے۔ اسی نظم کا یک مصرعہ ہے

زمانہ ہے مرکب، خودی تیری راکب

یہ دونوں خط کشیدہ الفاظ کسی عربی درس گاہ کے لیے تو موزوں ہو سکتے ہیں، کسی رواں

اور سلیس عبارت کے لیے نہیں۔

ان چند معمولی خامیوں سے قطع نظر زیر تبصرہ مجموعہ "انجمن آرزو" اس قابل ہے کہ اسے توجہ اور غور سے پڑھا جائے، ایک مشہور نقاد کا کلام ہے، جس میں گیرائی اور گہرائی ہے جو فنی عیوب اور لفظی غلطیوں سے پاک ہے۔

قومی جھنڈے کی کہانی از محمد ابراہیم فکری (فاضل دیوبند)

سائز ۲۰ × ۳۰ / ۱۶، حجم ۵۲ صفحات، تاریخ طباعت: جون ۶۵ء قیمت غیر مجلد ۱/۲۲

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

فکری صاحب نے اس کتاب میں قومی جھنڈے کی کہانی بیان کی ہے اور پس منظر کے طور پر ہندو اور مسلم عہد کے جھنڈوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ یہ کہانی بہت دلچسپ اور معلومات افزا ہے۔ اگر مولف نے اس کہانی کو ہندوستان کے عہد بہ عہد کے جھنڈوں تک ہی محدود رکھا ہوتا تو یہ زیادہ مفید اور کار آمد ہوتی، مگر موضوع کو زیادہ وسیع کرنے کی وجہ سے بعض ایسی خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں جن کی وجہ سے کتاب کا معیار اور حیثیت جاتی رہی، دو نقائص کی طرف تو کتاب کے تعارف نگار جناب گوپی ناتھ امن نے اشارہ کیا ہے، پہلا نقص یہ ہے کہ آریوں کو جنگ جو کہا گیا ہے اور مسلمان فاتحوں کے حسن اخلاق کی تعریف کی گئی ہے، دوسرا نقص یہ ہے کہ قدیم زمانے کے مختلف جھنڈوں کا ذکر نہیں کیا گیا، لیکن اس سے بڑا عیب یہ ہے کہ ملک کے سیاسی حالات کا خلاصہ اور تجزیہ صحت کے ساتھ نہیں کیا گیا اور بعض جگہ بالکل ناواقفیت کا اظہار کیا گیا ہے مثلاً صفحہ ۲۲ پر ہے کہ "دوسری شملہ کانفرنس میں لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے آنے سے قبل عبوری اور وقتی طور پر عارضی گورنمنٹ بنانے کی اجازت دیدی گئی۔۔ اس پہلی حکومت کے صدر ڈاکٹر راجندر پرشاد اور نائب صدر شری جواہر لال نہرو چنے گئے"۔ پہلے قومی جھنڈے کے تین رنگوں کی جو ترتیب بیان کی گئی ہے، رنگین جھنڈے کی تصویر اس کے بالکل برعکس ہے۔ موجودہ قومی جھنڈے کے رنگوں کو عام طور پر مختلف فرقوں سے وابستہ کیا جاتا ہے۔ مولف نے بھی اسی کی تائید کی ہے، مگر اس کتاب میں پنڈت جواہر لال نہرو کی تقریر نقل کی گئی ہے، جس میں انھوں نے اس خیال کی پر زور تردید کی ہے۔

اس کتاب پر حکومت ہند نے انعام دیا ہے، بہتر ہوتا اگر حکومت کو کتاب دینے سے قبل یہ خامیاں دور کردی جاتیں۔ (عبداللطیف اعظمی)

کوائف جامعہ

اختر حسین فاروقی صاحب کا انتقال

امسال جامعہ کے تعلیمی سال کا آغاز ایک بہت ہی رنج دہ حادثہ سے ہوا ہے۔ جامعہ کے ایک مخلص اور پرانے خادم جناب اختر حسین فاروقی صاحب کا ۱۵ر جولائی کی شام کو ان کے وطن لکھنؤ میں انتقال ہو گیا
انا للہ وانا الیہ راجعون

اختر صاحب پر گزشتہ سال گرمی کی چھٹیوں میں ۱۰ر جون کو دل کا دورہ پڑا تھا۔ کئی مہینے کے علاج کے بعد جب حالت قابل اطمینان ہوئی تو لکھنؤ سے جامعہ تشریف لائے اور حسب معمول تعلیم کا کام شروع کر دیا، چند ماہ کے بعد ہلکا سا پھر دورہ پڑا اور یہاں کے ہسپتال میں داخل کر دیے گئے، تھوڑے دنوں میں حالت بہتر ہو گئی، ہسپتال سے آ گئے اور تعطیلات گرما شروع ہوئیں، تو اپنے وطن لکھنؤ چلے گئے۔ لکھنؤ کے دوران قیام میں صحت بہت اچھی ہو گئی، اپنے معالج کو دکھایا تو اس نے بالکل اطمینان ظاہر کیا اور سفر کی اجازت دیدی۔ ۱۷ر جولائی کو جامعہ کھلنے والی تھی، اس لئے ۱۵ر جولائی کو رات کی ٹرین سے روانہ ہونے والے تھے، اسباب باندھا جا چکا تھا، عزیز و اقربا سے مل چکے تھے، روانگی سے قبل نہانے کے لئے غسل خانہ میں گئے، وہیں دل کا دورہ پڑا، یہ تیسرا دورہ تھا، تاب نہ لاسکے اور ہمیشہ کے لئے رخصت ہو گئے۔ لوگوں کو حادثہ کی اطلاع اس وقت ملی جب غسل خانے میں غیر معمولی تاخیر ہوئی۔

مرحوم کا اصل وطن فرخ آباد (یوپی) تھا، وہیں ۱۵ر مئی ۱۹۰۱ء کو پیدا ہوئے، مگر نشو و نما اور تعلیم لکھنؤ میں ہوئی اور بعد میں اسی کو اپنا وطن بنا لیا۔ ۱۹۲۶ء میں لکھنؤ کے مشہور اسکول گورنمنٹ اسکول آف آرٹس اینڈ کرافٹس سے فائن آرٹ کی سند حاصل کی اور اسی سال جامعہ آ گئے، اس وقت سے زندگی کے آخری لمحہ تک جامعہ کی خدمت کرتے رہے۔

جامعہ کے کھلنے کے چند دنوں کے بعد، ۲۲ جولائی کو قرآن خوانی ہوئی اور اس کے بعد شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی صدارت میں تعزیتی جلسہ منعقد ہوا، جس میں جامعہ کے اساتذہ، کارکن اور طلباء نے شرکت کی۔ جلسہ کا آغاز تلاوت قرآن حکیم سے ہوا۔ اس کے بعد ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب نے مرحوم کے بارے میں ایک تقریر کی، جس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:۔

برادرم مجیب صاحب، بہنو، بھائیو اور بچو!

دیکھا اس بیماریٔ دل نے آخر کام تمام کیا

دل کی بیماری آج کل بہت عام ہو گئی ہے، اس کا عام طور پر یہ سبب بتلایا جاتا ہے کہ انسان کا دل ایک ایسا عضو ہے جو ہر وقت کام کرتا رہتا ہے۔ دوسرے اعضاء کو کچھ نہ کچھ آرام کرنے کا موقع مل جاتا ہے، صرف دل ہے، جسے کسی وقت چین نہیں، کسی وقت آرام نہیں، انسان پر جو بوجھ بھی پڑتا ہے، ـــــ جسمانی ہو یا جذباتی، اس کا اثر یا دباؤ براہ راست دل پر پڑتا ہے، بالآخر ایک وقت آتا ہے کہ وہ بند ہو جاتا ہے۔ دل کی موت خواہ کسی وجہ سے ہو، اصول صحت کے لحاظ سے سب یکساں ہیں، مگر اخلاق اور مذہب کے نقطۂ نظر سے اسباب کے اعتبار سے فرق کرنا پڑتا ہے، دل پر بوجھ عیش و عشرت کی وجہ سے بھی پڑتا ہے، جاہ و منصب کی خاطر بھی پڑتا ہے، ذاتی فائدے اور دولت و ثروت کی فکر میں ہمہ وقت گھلتے رہنے کی وجہ سے بھی پڑتا ہے، بوجھ کی دوسری قسم وہ ہے جو کسی اعلیٰ و ارفع مقصد کی سعی میں اپنے کو کھپا دینے کی وجہ سے پڑتا ہے، ہمارے مرحوم بھائی اختر حسن فاروقی ان لوگوں میں سے تھے جو ایک بلند مقصد کو لئے جیتے ہیں اور اسی کے لئے مرتے ہیں۔ مرحوم نے تعلیم کی خدمت کو اپنا مطمحِ نظر بنا لیا تھا، ایسی تعلیم کی خدمت کو جو قومی ہو، دینی ہو، ایسی ہو جو بچوں کی جسمانی اور ذہنی قوتوں کی ہم آہنگی کی تعمیر کرے، اچھے شہری اور اچھے مسلمان پیدا کرے۔

اختر صاحب گھر بار چھوڑ کر جامعہ میں آئے۔ اسی سال آئے تھے جب میں اور مجیب صاحب یہاں آئے تھے۔ اور چالیس سال تک اپنے اعلیٰ مقصد کے لئے کام کرتے رہے اور خیر سکون کے، بغیر علم کے۔ جن لوگوں نے اختر صاحب کو کام کرتے دیکھا ہے انھیں اندازہ ہے کہ وہ کتنے خلوص سے کتنے

ذوق و شوق اور کیسی لگن کے ساتھ کام کرتے تھے، غیر معمولی حالات میں اور معمولی حالات میں بلا مبالغہ دن و رات کرتے تھے، جب اس طرح کا بوجھ چالیس سال تک پڑتا رہے گا تو آخر دل کہاں تک برداشت کر سکتا ہے، اس نے جواب دیدیا۔

انسان پر یقیناً یہ فرض بھی عائد ہوتا ہے کہ وہ اپنے کام کے ساتھ ساتھ اپنی صحت کا بھی خیال رکھے تاکہ اس کی زندگی لمبی ہو اور وہ زیادہ عرصے تک خدمت کر سکے، مگر جب کسی شخص کو اپنے مقصد سے حد سے زیادہ شغف ہو، اس سے والہانہ محبت ہو اس طرح کہ وہ اس کی زندگی میں روح بن کر سرایت کر جائے تو اعتدال قائم رکھنا مشکل ہو جاتا ہے، وہ سوچتا ہے زندگی تو بہر حال ختم ہونی ہے، گر احتیاط، ضبط اور اعتدال سے کام لیا تو اس کی مدت چند ہفتے، چند مہینے، چند سال اور بڑھ جائے گی، مگر اس کی دھار کند ہو جائے گی۔ وہ طبیب کی ہدایتوں اور نصیحتوں کو بھول جاتا ہے، اسے صرف شوریدہ سرشار کا یہ نعرۂ مستانہ یاد رہتا ہے۔

نہ بچا بچا کے تو رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں

ایک حکیم کا مقولہ ہے کہ زندگی کی لمبائی نہیں زندگی کا رقبہ دیکھنا چاہیئے، رقبہ لمبائی، چوڑائی، گہرائی سب کا حاصلِ ضرب ہوتا ہے۔ اگر اختر صاحب کی زندگی کو رقبے کے لحاظ سے جانچا جائے تو وہ بہت بڑی ثابت ہوگی، اپنے عزیزوں سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو جانے پر رنج و غم کا ہونا قدرتی ہے لیکن اگران عزیزوں نے اختر صاحب کی طرح اپنی عمر اعلیٰ مقصد کی گہری اور پائدار محبت، خاموش اور بے لوث خدمت میں صرف کی ہو تو سیلاب الم میں ایک رو فخر و مسرت کی بھی ہوتی ہے۔ اختر صاحب کی اچانک اور بے وقت وفات پر ان کے ساتھیوں، دوست و احباب اور شاگردوں کو جہاں انتہائی رنج و غم ہے، وہاں اس پر خوشی اور فخر بھی ہے کہ وہ ایک مفید اور قابل قدر زندگی گزار کر گئے ہیں۔ آیئے ہم سب ان کی خدمت میں سچا اور پرخلوص خراجِ عقیدت پیش کریں یعنی ان کے ایثار اور بے نفسی کو اپنے لئے نمونہ بنائیں ہوا کی وسیع داری، رواداری، محبت، خدمت، ہمدردی کے جذبے کو ایک ہدایت سمجھیں جس کی روشنی میں

اپنی بقیہ زندگی بسر کرنی ہے۔"

ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کی تقریر کے بعد جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب نے تقریر کی۔ موصوف نے فرمایا۔

"اگر کسی باغ کا کوئی سایہ دار اور تناور درخت گر جائے تو باغ سونا سونا معلوم ہوتا ہے بالکل اسی طرح آج اختر صاحب کے انتقال کے بعد جامعہ میں ایک بڑی کمی کا احساس ہوتا ہے۔ ایسی کمی جس کا پورا ہونا بہت مشکل ہے۔ اختر صاحب کی شخصیت میں بڑی جاذبیت اور دلکشی تھی، ان سے ایک بار مل کر پھر ملنے کو جی چاہتا تھا، وہ نئے شخص سے بھی اس طرح آگے بڑھ کر تپاک سے ملتے تھے کہ اس شخص کو محسوس ہوتا تھا کہ وہ اسے عرصہ سے جانتے ہیں، تہذیب و شرافت کا یہ وہ معیار ہے جو بہت کم لوگوں میں نظر آتا ہے۔ مرحوم بڑے دیندار تھے اور ان کی دینداری میں بڑی رواداری تھی، کوئی کسی عقیدے اور خیال کا ہو وہ سب سے ایک ہی طرح ملتے تھے، پھر اس کے ساتھ ملک و قوم سے ان کو بے پناہ محبت تھی، دینداری اور قوم پروری میں ایسی خوشگوار ہم آہنگی بہت کم لوگوں کے یہاں دیکھنے میں آتی ہے۔

اختر صاحب ان تہذیبی قدروں کا جیتا جاگتا نمونہ تھے جنھیں جامعہ اپنے طالب علموں اور کارکنوں میں دیکھنا چاہتی ہے اور جن کو عام کرنا وہ اپنا بنیادی مقصد سمجھتی ہے۔ مرحوم کی رواداری، وضعداری، اخلاص، بے نفسی، استغنا اور فیاضی اور ان تھک محنت ۔۔ یہ وہ خصوصیات تھیں جنھوں نے انھیں جامعہ کا ایک مثالی استاد بنا دیا تھا، انھیں ہر وقت طالب علموں کی فکر رہتی تھی، وہ اکثر کہا کرتے تھے کہ یہ قوم کی امانت ہیں، اس امانت میں خیانت نہیں ہونی چاہیئے، ہر سچے معلم کا فرض ہے کہ وہ اسی مقصد کو سامنے رکھ کر بچوں کی تعلیم و تربیت کرے۔

اختر صاحب مرحوم ایک خاص انداز سے جامعہ میں ہر نئے آنے والوں کو جامعہ کے اس دور کی باتیں بتاتے رہتے تھے جب اس قومی ادارے میں بے سروسامانی اور ایثار و قربانی کی فضا تھی۔ کتنے اچھے دن تھے وہ جب افلاس و پریشانی میں ایک خاص لذت کا احساس ہوتا تھا، ان کے پاس بہت سی تصویریں، خطوط اور تحریریں تھیں جنھیں وہ دکھاتے تھے اور اس طرح اس دور کی تاریخ کا ایک

ایک ورق الٹ کر یہ بتانا چاہتے تھے کہ جامعہ کیا تھی اور اس کے مقاصد کیا تھے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اسے اپنا مشن سمجھتے تھے، ہم نئے آنے والوں کو ان سے جامعہ کے بارے میں بہت کچھ معلوم ہوا ہے، اور شاید اس کا اثر بھی پڑا ہے۔

مرحوم جامعہ برادری کے ہر چھوٹے بڑے کے دکھ صد میں شریک رہتے تھے اور ہر جگہ پہونچتے تھے۔ ان کے لباس، انداز گفتگو، رہن سہن اور رکھ رکھاؤ میں ایک فنکار کا سا ستھرا پن تھا اور اس کا انھیں دیکھنے والوں کی طبیعت پر بہت اثر پڑتا تھا۔ آج وہ ہم میں نہیں ہیں لیکن وہ خوبیاں باقی ہیں جو مرحوم میں تھیں اور ان کو اپنانے کی راہ بھی کھلی ہوئی ہے، ہماری کوشش یہ ہونی چاہیئے کہ ہمیں اس راہ پر چلنے کی توفیق ہو۔

جناب ضیاء الحسن فاروقی صاحب کی تقریر کے بعد جناب محمد شبیر ندوی صاحب نے اختر صاحب پر ایک مضمون پڑھ کر سنایا جس میں مرحوم کی شخصیت اور سیرت کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی۔ اس مضمون کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے۔

۵ر جولائی کی شام جامعہ میں چہل پہل کی شام ہوتی ہے بچھڑے ہوئے ساتھیوں سے گلے ملنے اور مصافحہ کرنے کی شام ہوتی ہے خیریت پوچھنے اور خیریت بتانے کی شام ہوتی ہے۔ گذری ہوئی چھٹیوں کے قصے سننے سنانے کی شام ہوتی ہے نئے سیشن کے لئے نئی امنگوں اور ارمانوں کی شام ہوتی ہے نئے حوصلے اور نئے عزم و ارادے کی شام ہوتی ہے لیکن اس سال یہ شام ایک رنج و غم کی شام بن گئی۔ لوگ اپنے اپنے گھروں سے نکلے تھے کہ ساتھیوں سے ملیں گے ان کی چھٹیوں کی سرگزشت سنیں گے آپس میں بے تکلف دوستوں سے مذاق کی باتیں کریں گے لیکن ابھی ایک دوسرے سے اچھی طرح ملنے بھی نہ پائے تھے ابھی پورے طور پر واپس بھی نہ ہونے پائے تھے کہ ایک افسوسناک خبر گشت کر گئی بہت ہی دردناک خبر۔ جامعہ کی جیتی جاگتی تصویر، وہ تصویر جو جامعہ کے مزاج، کردار، اخلاص، اخلاق اور روایات کی حامل اور آئینہ دار تھی نہیں رہی، ہمیشہ ہمیشہ کے لئے ہم سے چھن گئی اب ہم اس تصویر کو پھر نہ دیکھ سکیں گے ہم سے ایسی روٹھی ہے کہ ہم پھر کبھی اسے منا بھی نہ سکیں گے۔ یہ کس کی تصویر

کا ذکر ہے ؟ یہ ذکر اس کی تصویر کا ہے جس کے دل میں تمام جامعہ کی تصویر تھی، جامعہ کے تمام کارکنوں کی تصویر تھی تمام کارکنوں کے اہل وعیال کی تصویر تھی، جامعہ میں پڑھنے والے اور پڑھ کر چلے جانے والے طالب علموں کی تصویر تھی۔ ان طالب علموں کے سرپرستوں کی تصویر تھی، اب آپ سمجھ ہی گئے ہوں گے کہ میں اپنے بزرگ ساتھی اختر حسن صاحب فاروقی کا ذکر کر رہا ہوں وہ اب ہمارے لئے مرحوم ہوگئے اور ہم ان سے ہمیشہ کے لئے محروم ہو چکے ہیں۔

اختر صاحب ایک مصوّر تھے ہر ایک کی تصویر بنا کر اپنے دل میں رکھ لیتے تھے ان کے دل میں بنی ہوئی تصویروں کی تعداد ان کی کاغذ پر بنائی ہوئی تصویروں سے زیادہ تھی ان کا دل ایک تصویر خانہ تھا جس میں ایسی بستی میں آنے جانے والوں، رہنے سہنے والوں اور پڑھنے لکھنے والوں میں ہر ایک کی تصویر جیسے فریم کی ہوئی لٹک رہی تھی۔ یہی نہیں وہ جامعہ سے تعلق رکھنے والے ہر چھوٹے بڑے، بوڑھے وجوان کے دکھ درد، خوشی وراحت کی تصویر تھے۔

جامعہ کی طرف سے یا جامعہ کے کسی ادارے کی طرف سے کوئی تقریب ہوتی تو اختر صاحب صرف مشورہ ہی نہ دیتے بلکہ خود کام کرنے والوں کے ساتھ مل کر دن رات کام کرتے۔ کام کرنے والوں کی ہمت بندھاتے اور جب تک وہ تقریب ختم نہ ہوجاتی وہاں سے نہ ہلتے کیونکہ جامعہ کا کام ان کا کام تھا۔ جامعہ کا ہر شعبہ ہر ادارہ ان کا شعبہ وادارہ تھا ہر طالب علم ان کا شاگرد تھا ہر شاگرد کا عزیز ان کا عزیز تھا اتنے رشتے رکھنے کے باوجود کیا مجال کہ کسی کی طرف سے کبھی دل پر میل آیا ہو۔ کتنا بڑا دل تھا اور کتنی اس دل میں وسعت تھی ہر ایک کی محبت اس دل میں اپنی جگہ بنا لیتی تھی وہ دل نہیں محبت کا محل تھا اتنا بڑا محل کہ اس کی وسعت کو ناپا نہیں جاسکتا تھا۔ اختر صاحب کو یہ کمال حاصل تھا کہ وہ ہر ہر طالب علم کو مع نام وپتہ کے یاد رکھتے تھے ان کا کوئی طالب علم کوئی شاگرد چاہے کتنے ہی دنوں کے بعد ان سے ملتا وہ اسے فوراً پہچان لیتے تھے دور سے آتے ہوئے دیکھ کر لپک کر آگے بڑھ کر ملتے تھے گلے سے لگاتے تھے پیار کرتے تھے سر پر ہاتھ پھیرتے تھے پھر اس سے پوری مدت کی رُوداد سنتے تھے اپنے یہاں ٹھہراتے تھے خاطر وتواضع کرتے تھے یہ حسن اخلاق صرف طالب علموں ہی کے ساتھ

تھا بلکہ ان کے سرپرستوں کے ساتھ یہی اخلاق برتتے تھے۔ ہر ساتھی، ہر طالب علم اور ہر سرپرست کو یہ اطمینان تھا کہ جامعہ میں اس کا اپنا ایک گھر ہے۔ وہ اکیلے دُکیلے اندھیرے اجالے، اطلاع بغیر اطلاع جب چاہے آسکتا تھا۔ ٹھہر سکتا تھا اس طرح آنے والوں سے مل کر انھیں عید کی سی خوشی ہوتی تھی۔ اور یہ خوشی دکھاوے کی خوشی نہیں حقیقی خوشی ہوتی تھی۔

جامعہ کو دیکھنے کے لئے اکثر مہمان آیا کرتے تھے لیکن اختر صاحب کے مہمان جامعہ کے طالب علم اور ان کے سرپرست ہوتے تھے جنھیں جامعہ کی ہر چیز دکھاتے تھے اور حتی الوسع ہر ایک سے ملاتے تھے یہی نہیں جب ایک نیا طالب علم آتا اور ان سے دو چار مرتبہ ملتا تو اس پر پرانے طالب علم کی چھاپ لگ جاتی تھی اور نیا کارکن مل لیتا تو اسے بہت پرانے خادم ہونے کا گمان ہونے لگتا تھا وہ یہاں کی زندگی کو چھوڑ کر کہیں جانے کے لئے اپنے کو آمادہ نہیں کرسکتا تھا اور ہمیشہ یہیں رہنے کی ٹھان لیتا تھا، بھلا اب کس کے یہاں جامعہ کے متعلقین یہ سمجھ کر آئیں گے کہ وہ اپنے گھر جارہے ہیں، اب وہ مہمان خانہ جو تمام طالب علموں اور ان کے سرپرستوں اور ساتھیوں کا تھا ہمیشہ کے لئے بند ہوگیا۔"

محمد شبیر ندوی صاحب کے بعد مدرسہ ثانوی کی ایک متعلمہ رافعہ خاتون نے ایک مضمون پڑھ کر سنایا جس میں مرحوم کا کچھ اس طرح ذکر تھا کہ بہت سے لوگ خاص طور پر ثانوی کے طلبہ صبر کا دامن ہاتھ سے چھوڑ بیٹھے۔ اس کے بعد صدر جلسہ پروفیسر مجیب صاحب نے ایک مختصر تقریر کے بعد حسب ذیل تجویز پڑھ کر سنائی، جسے حاضرین جلسہ نے ایک منٹ تک خاموش کھڑے ہو کر منظور کیا:۔

> " جامعہ ملیہ اسلامیہ کے طالب علموں۔ استادوں اور کارکنوں کی یہ برادری جو اپنے بزرگ، سرپرست، بھائی، دوست، مونس رفیق اختر حسن فاروقی مرحوم کا سوگ منانے کے لئے جمع ہوئی ہے۔ ان کی رحلت پر اپنے شدید رنج والم اور گہرے احساس محرومی کا اظہار کرتی ہے۔ ان کی مغفرت کے لئے صدق دل سے دعا کرتی ہے اور ان کے پسماندوں کو یقین دلاتی ہے کہ اس برادری کا ہر فرد ان کے درد وغم میں شریک ہے۔ اختر صاحب کی ذات ان صفات کا بہترین نمونہ تھی جنھیں جامعہ ملیہ اپنے سب کارکنوں اور طالب علموں

میں پیدا کرنا چاہتی ہے۔ یعنی سچی دین داری، انسان دوستی اور قوم پروری، گہری اور پائدار محبت، خاموش اور بے لوث خدمت، صلہ وستائش، نام ونمود کی پروا نہ کرنا، کام کی خاطر جینا اور کام کی خاطر مرنا۔ اختر صاحب اب ہم میں نہیں رہے مگر امید ہے کہ ان کی یاد اور ان کی مثال ہمیشہ ہمارے ساتھ رہے گی اور ایک شمع روشن کی طرح زندگی کی اندھیری منزلوں میں ہمیں فرض وخدمت ایثار ومحبت کی راہ دکھاتی رہے گی۔"

اختر صاحب کے انتقال کی خبر ملی تو شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب تعزیت کے لئے جامعہ سے لکھنؤ تشریف لے گئے، سابق معتمد جامعہ جناب ارشاد الحق صاحب اپنے وطن ردولی سے پہنچے، مرحوم کے ایک رفیق کار جناب عبدالرزاق صاحب اتفاق سے لکھنؤ پہنچ گئے تھے، موصوف ان خوش قسمت لوگوں میں تھے جو تجہیز وتکفین میں شریک ہوئے۔

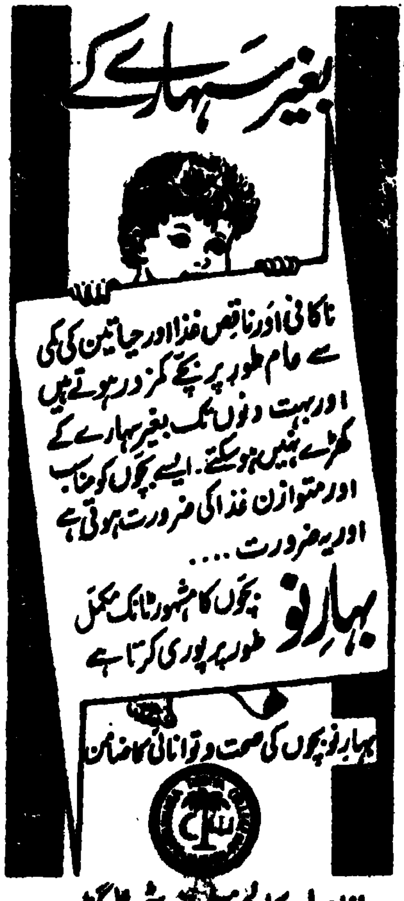
مرحوم کے ایک صاحبزادے شکیل اختر صاحب مدرسہ ابتدائی جامعہ میں اور ان کی سب سے چھوٹی صاحبزادی جمال فاطمہ صاحبہ نرسری اسکول جامعہ میں کام کرتے ہیں۔ اس حادثہ کے بعد یہ لوگ جب جامعہ آئے تو ۲۵ جولائی کو سہ پہر میں امیر جامعہ جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب ان کے مکان پر تعزیت کے لئے تشریف لائے اگرچہ اپنے عزیز ساتھی کے بچھڑ جانے پر خود ذاکر صاحب پر بڑا اثر تھا، مگر مرحوم کے متعلقین کو صبر وتحمل کی تلقین کی۔

اس حادثہ کی اشاعت کے بعد دور دراز علاقوں سے شیخ الجامعہ صاحب اور مرحوم کے متعلقین کو تعزیت کے بہت سے خطوط موصول ہوئے ہیں، جن میں سے کراچی سے جامعہ تعلیم ملی کے سکریٹری جناب ماسٹر عبدالحئی صاحب، امریکہ سے جامعہ کالج کے ایک استاد جناب محمد ادریس صاحب، اعظم گڑھ سے ڈاکٹر محمد معظم جامعی اور جناب عبدالرحمٰن ناصر اصلاحی جامعی قابل ذکر ہیں۔

مدرسہ ابتدائی جامعہ کے ایک استاد جناب سید منیر الحسن صاحب منیر نے اختر صاحب کی وفات حسرت آیات پر ایک قطعہ کہا ہے، ملاحظہ ہو

حسنِ اخلاق کا اس بستی میں عنواں نہ رہا
حیف صد حیف کہ یہاں وہی انساں نہ رہا
شکوۂ غم جو کرے بھی تو کرے کیسے سفیرؔ
یہ وہ غم ہے کہ کوئی ضبط کا امکاں نہ رہا

(عبداللطیف اعظمی)



طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی　　مطبوعہ: یونین پریس دہلی　　ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

سالانہ چندہ
چھ روپے

جامعہ

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۲ | بابت ماہ ستمبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۳

فہرست مضامین

ضیاء الحسن فاروقی

ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں

"ہندوستانی مسلمان آئینۂ ایام میں" (ناشر: مکتبہ جامعہ نئی دہلی، صفحات ۳۶۶، مجلد مع گرد پوش، تاریخ طباعت: جنوری ۱۹۶۵ء، قیمت آٹھ روپے) ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب کی کتاب ہے جو تین چار سال کے گہرے مطالعے اور غور و فکر کے بعد لکھی گئی ہے۔ عابد صاحب کی شخصیت بحیثیت ادیب اور مصنف تعارف کی محتاج نہیں، جن لوگوں نے ان کی تحریروں کا مطالعہ کیا ہے وہ اس بات سے واقف ہوں گے کہ عابد صاحب کا اسلوب بیان کتنا شگفتہ اور واضح ہے، کتنے فکر انگیز دلائل اور واقعات و مسائل کا کتنا عالمانہ تجزیہ ان کے یہاں ملتا ہے۔ موضوع کے انتخاب کے بعد عابد صاحب اس کے تحت جن مباحث کو نمایاں کرتے ہیں ان کی بہت اہمیت ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے خود نفس موضوع کی وہ اہمیت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے جس نے مصنف سے قلم اٹھانے کی تحریک کی ہے۔

عابد صاحب نے اگرچہ ایک مدت تک جامعہ ملیہ میں تعلیم کا کام کیا ہے لیکن انھوں نے کبھی تعلیم کو قومی زندگی کے دوسرے مسائل سے الگ کر کے نہیں برتا۔ وہ ایسے فلسفی یا مفکر نہیں جسے حقیقت علم کا ادراک ہونے کے بعد نہ صرف یہ کہ زمینی حقائق کی کوئی خبر نہیں رہتی، بلکہ وہ خود گم ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ آزادی سے پہلے بھی ہندوستانی مسلمانوں کی تحریکوں کا مطالعہ کرتے رہے اور آزادی کے بعد بھی، انھیں اس کا شدید احساس رہا ہے کہ ہندوستان کی قومی زندگی میں سب سے بڑی اقلیت ہونے کی وجہ سے ـــــ ایسی اقلیت جو ہندوستان کی تاریخ میں سینکڑوں برس تک سیاست و حکومت،

تہذیب و معاشرت اور علم و فن کی سرگرمیوں میں نمایاں اور ممتاز رہی ہے — ہندوستانی مسلمان ایک اہم حیثیت کے مالک اور ہندوستانی تہذیب کی گوں ناگوں روایات کے وارث ہیں، اسی احساس نے انھیں آمادہ کیا تھا کہ وہ ۱۹۴۸ء میں ہفت روزہ "نئی روشنی" جاری کریں اور اس کے ذریعہ نئے ہندوستان میں مسلمانوں کو ان کے اس منصب سے آگاہ کریں جسے تاریخ کے تقاضوں نے انھیں سونپا ہے، اور یہی احساس ہے جس نے ان کے قلم سے زیر نظر کتاب لکھوائی ہے۔

اس کتاب کے تین حصے ہیں۔ حصہ اول کا عنوان ہے "کل کی پرچھائیاں"۔ اس حصہ میں مصنف نے "ماضی قریب کی فکر و عمل کی ان تحریکوں پر ایک نظر ڈالی (ہے)، جنھوں نے مسلمانوں کے ذہنوں پر اتنا گہرا اثر ڈالا کہ اس کے نقش آج تک باقی ہیں"۔ یہ تاریخی پس منظر اس لئے ضروری تھا کہ اس کے بغیر ہندوستانی مسلمانوں کے موجودہ ذہنی رجحانات کو سمجھنا مشکل ہے، یہ رجحانات عام طور پر گڈمڈ نظر آتے ہیں، نہ بالکل واضح نہ بالکل مبہم، لیکن بہرحال مسلمانوں کے افکار و اعمال ان سے متاثر ہوتے ہیں، اس پر تازیانہ یہ کہ دوسرے بیرونی عوامل ہیں جو ان کے اضطراب، احساس محرومی اور مشکلات میں اضافہ کرتے رہتے ہیں، تھوڑے دنوں تک قدرے سکون رہتا ہے اور غور و فکر کے لئے فضا ہموار ہونے لگتی ہے کہ کوئی نہ کوئی واقعہ ایسا ہو جاتا ہے کہ مسلمانوں کو نہ صرف اپنی تہذیب بلکہ جان و مال اور یہاں تک کہ اپنا وجود ہی خطرہ میں نظر آتا ہے، ایسی صورت میں حالات کی تاریکیاں اور بڑھ جاتی ہیں، اس طرح خالص فکری سطح پر بھی اور مادی احوال و کوائف کے لحاظ سے بھی ایک دھندلکا ہے اور مسلمانوں کو کوئی واضح راستہ نہیں دکھائی دیتا۔ کتاب کے دوسرے حصہ کا عنوان اسی صورت حال کے پیش نظر "آج کا دھندلکا" تجویز کیا گیا ہے۔ تیسرے حصہ میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے اور یہی اس کا عنوان ہے کہ "کل کیا؟ اندھیرا یا روشنی؟" دوسرے لفظوں میں یہ کہ مستقبل میں کیا امکانات ہیں؟ کیا مسلمان ایک فعال جماعت کی حیثیت سے، ایک مذہبی اقلیت رہتے ہوئے نئے ہندوستان کی تشکیل میں نمایاں حصہ لے سکتے ہیں؟ مصنف کا خیال ہے کہ یہ ممکن ہے بشرطیکہ وہ نئے زمانے کے تقاضوں کو سمجھیں اور اپنے فکر و عمل کو ان تقاضوں سے ہم آہنگ کریں کیونکہ

کے مقدمے میں اس کی صراحت کردی گئی ہے کہ مسلمانوں کا ایک فوری مسئلہ ہے اور ایک اصل مسئلہ
ذیل کے دو اقتباسات سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے ۔

"... مسلمانوں کا اصل مسئلہ بھی یہی ہے کہ وہ کس طرح اپنی روحانی اور اخلاقی اصلاح کی مہم، پورے خلوص کے ساتھ جس میں سیاست کا کھوٹ نہ ہو، شروع کرکے اسلام کی تعلیم اور تاریخ سے وہ فیضان اور بصیرت حاصل کریں جس نے انھیں قرونِ وسطیٰ میں سینکڑوں سال تک دنیا میں علم اور روشن خیالی، تہذیب اور آزادی کا ہراول بنائے رکھا اور جو سلیقہ مذہب سے سیکھیں اس کا علم اور عقل کی سیکولر زبان میں ترجمہ کرکے اپنے وطن کی نذر کریں کہ سب ہندوستانی اسے سمجھ سکیں اور اپنا سکیں ۔

"اسی کے ساتھ ساتھ ان کو ایک فوری مسئلہ کو بھی حل کرنا ہے اور وہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد انھیں طرح طرح کی مشکلات، شبہات اور تعصبات کا مقابلہ کرنا پڑتا ہے اور اس کی وجہ سے ان میں ایک حد تک مایوسی اور محرومی کا احساس، اور وہ بے اعتمادی، ضد اور غصہ پیدا ہو رہا ہے جو در اصل خوف اور پست ہمتی کا نفسیاتی پردہ ہوا کرتا ہے ۔ ان ہمت شکن قوتوں سے نبٹنے کے لئے جنھوں نے باہر سے اور اندر سے ہندوستانی مسلمانوں پر نرغہ کر رکھا ہے انھیں ایک حد تک برادرانِ وطن کے تعاون کی ضرورت ہے مگر زیادہ تر اپنی قوتِ ایمانی، قوتِ ارادی اور سعی و عمل پر بھروسہ کرنا ہے ۔"

عابد صاحب نے حصہ اول کے پہلے باب میں "نئے زمانہ کا چیلنج اور اس کے مختلف جواب" کے سلسلہ میں ایک اہم بات کی طرف اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ جنوبی ہند اور مغربی ہند کے مسلمانوں میں انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کے خلاف وہ شدید ردعمل نہیں ہوا جو شمالی ہندوستان کے مسلمانوں میں دیکھنے میں آتا ہے ۔ ایسا کیوں تھا؟ اس سوال کا انھوں نے جواب دینے کی کوشش کی ہے جو بڑی حد تک ایک معقول اور معتدل قیاس آرائی پر مبنی ہے ، اس نکتہ کو تحقیق و جستجو کے ساتھ ، تاریخی شواہد کی روشنی میں ، اور بھی واضح کیا جا سکتا ہے ، جدید عہد میں ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ مرتب

کرنے والوں کے لئے یہ ایک اہم اور دلچسپ موضوع ہے، یہ بات تو حتمی طور پر نہیں کہی جاسکتی کہ چونکہ جنوبی ہند اور مغربی ہند میں پڑھے لکھے اونچے اور متوسط طبقوں کے مسلمان زیادہ تر عرب جہاز رانوں اور تاجروں کی اولاد تھے اس لئے انھیں نئے حالات سے مصالحت کرنے میں زیادہ دقت نہیں ہوئی یہ بات میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ انھیں عرب جہاز رانوں کی اولاد عرب ممالک کے ایک بڑے حصے میں بستی ہے، لیکن ایک صدی کا زمانہ ہو رہا ہے، عربوں کی اچھی خاصی تعداد مغربی تہذیب کے خلاف شدید جذبۂ نفرت رکھتی ہے اور اس کا اظہار کرتی رہتی ہے شام معیار زندگی کے لحاظ سے کافی ترقی یافتہ ملک ہے، اور عربوں کے عالمی اقتدار سے بہت پہلے مشہور تجارتی راستے اس سرزمین سے گزرتے تھے، یعنی ان کے یہاں بین الاقوامی تجارت کی روایات بہت قدیم تھیں، لیکن اس کے باوجود شام میں احیائی تحریکوں کے لئے فضا ہمیشہ سازگار رہی، اور اخوان المسلمین کو ابھی حال میں شامی عربوں سے کافی تقویت مل چکی ہے۔ میرا اپنا خیال یہ ہے کہ انگریزوں نے جنوبی ہندوستان اور مغربی ہندوستان میں وہ جبر و ظلم نہیں کیا جو ان کی طرف سے شمالی ہندوستان میں دیکھنے میں آیا، دوسرے یہ کہ انگلستان کے صنعتی انقلاب کے جو عالمی نتائج مرتب ہوئے ان کی استحصالی ضرب جتنی شدت سے بنگال اور شمالی ہندوستان کے صنعت کار اور کاریگر مسلمانوں پر پڑی۔ اس نے بہت کم جنوبی ہندوستان اور مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو برداشت کرنی پڑی۔ اس کی وجوہ کئی ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں، تاجر قوم خواہ وہ مسلم ہو یا غیر مسلم اپنی تجارتی مصلحتوں کے پیش نظر کئی قسم کے سمجھوتے کرتی ہے اور مفتوح ہو کر بھی فاتح اقوام سے اشتراک و تعاون کرتی ہے، لیکن یہ اشتراک سطحی اور بربنائے مصلحت ہوتا ہے، اصل تصادم وہاں ہوتا ہے جہاں تہذیبوں کا تصادم ہوتا ہے، اس تصادم سے ترقی پسند اصلاحی تحریکیں بھی ابھرتی ہیں اور ماضی پرست احیائی تحریکیں بھی، یہ مختلف قوموں اور تہذیبوں کے اپنے حالات اور بااثر اور دانشور طبقہ کی ساخت، مزاج اور مفادات پر منحصر ہوتا ہے کہ وہ اپنے ردعمل کا اظہار کس روپ میں کرتا ہے۔ شمالی ہندوستان کے مسلمانوں نے جس طرح انگریزی حکومت اور مغربی تہذیب کے خلاف اپنے ردعمل کا اظہار کیا فاضل مصنف نے اس کا

اچھا تجزیہ کیا ہے، یہ ضرور ہے کہ اگر مغربی تہذیب انگریزی حکومت اور اس کے استبداد کے جلو میں نہ آتی تو یقیناً شمالی ہندوستان کے مسلمانوں کا ردعمل بڑی حد تک مختلف ہوتا۔

دوسرا اہم مسئلہ جو عابد صاحب نے چھیڑا ہے اور بڑی وضاحت اور تفصیل سے چھیڑا ہے وہ فرقہ پروری اور قوم پروری کے گھٹتے اور بڑھتے ہوئے وہ رجحانات ہیں جو، ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی سے لے کر ہندوستان کی آزادی تک کی درمیانی مدت میں مسلمانوں کی سیاست کے پیچھے کارفرما رہے، سرسید کی قیادت میں خاص طور سے سیکولر فرقہ پروری کے رجحان کو تقویت ملی، فرقہ پروری بذات خود کوئی معیوب بات نہیں بشرطیکہ ملک کے عام مفادات کے حق میں کسی پسماندہ فرقہ کی ترقی اور خوشحالی کے لئے جدوجہد کی جائے، سرسید کا نقطۂ نظر یہی تھا اگرچہ بعد میں بعض غیر مسلم تحریکات کے سبب اس نقطۂ نظر کو شدید صدمہ پہونچا، سرسید کے ہمہ جہتی پروگرام اور ان کی شخصیت پر مصنف نے تفصیل سے بحث کی ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ باب مسلم لٹریچر میں ایک گراں قدر اضافہ ہے۔ پھر بھی ایک بات قابل توجہ ہے۔ صفحہ ۴۴ پر یہ عبارت ہے:

"اپنی تفسیر قرآن اور عام طور پر مذہبی مباحث میں انھوں نے عقلی مسلک کے پیرو معتزلہ، مشہور فلسفی ابن رشد اور بعض وسیع النظر جید علماء جیسے امام غزالی اور شاہ ولی اللہ کے خیالات سے بھی مدد لی اور ذاتی اپج سے بھی کام لیا۔"

صفحہ ۴۶ پر درج ہے:

"اسی طرح بشیر احمد ڈار صاحب نے .... جو دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے کہ سرسید کے تجدید خیالات کا سلسلہ شاہ صاحب سے ملتا ہے وہ بھی محض ایک قیاس آرائی ہے جس کے لئے قطعی ثبوت کی ضرورت ہے۔"

ان دونوں عبارتوں کے مفہوم میں تضاد معلوم ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ شاہ صاحب نے مذہبی فکر و عمل میں اجتہاد کی ضرورت محسوس کی اور مذہب اسلام کی تعلیم عقلی انداز میں پیش کی، لیکن ان نظریۂ اجتہاد اور اسلام کی عقلی تعبیر کا تصور آرتھوڈکس اسلام کی حدود سے محدود تھا، وہ مختلف

مذاہب فقہ اور مسالک تصوف کے مابین تطبیق کی حد تک ہی اجتہاد کو جائز سمجھتے تھے اور اس طرح ان کا اجتہاد سلف کی تقلید سے آزاد نہیں تھا، دوسرے لفظوں میں یہ کہ وہ عہد وسطیٰ کے اسلام کی پابندیوں سے آزاد نہیں ہو سکے۔ لیکن اس وقت کے ماحول میں شاہ صاحب نے اسرار شریعت کو استدلالی رنگ میں پیش کر کے ایک نمایاں کام کیا اور اجتہاد کے لئے فضا ہموار کی، سرسید نے، حقیقت یہ ہے کہ ذاتی اپج ہی سے کام لیا اور یہی وجہ ہے کہ ان کی مذہبی اصلاح کی کوششوں کا طبقۂ علماء اور عام مسلمانوں پر کوئی خاطر خواہ اثر نہیں ہوا۔

"مذہبی قوم پروری کے باب میں" مصنف نے علماء کی ان تحریکوں کا ذکر کیا ہے جن کے ڈانڈے شاہ ولی اللہ کی تعلیمات سے ملتے ہیں، اس باب کا اختتام دارالعلوم دیوبند کے قیام اور مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کے ذکر پر ہوتا ہے۔ اس باب میں ایک فقرہ ہے جو توجہ کا طالب ہے۔ "...... اس تحریک کو انگریز اور ان کی تقلید میں دوسرے مورخوں نے عدم تقلید کی اس تحریک کے ساتھ خلط ملط کر دیا جو شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی کے پیروؤں نے ہندوستان میں شروع کی تھی۔" خط کشیدہ فقرہ سے یہ غلط فہمی پیدا ہو سکتی ہے کہ ہندوستان میں کوئی ایسی تحریک بھی تھی جو ابن عبدالوہاب کے پیروؤں کی رہنمائی میں چل رہی تھی۔ میرا خیال ہے کہ یہ مسئلہ ابھی تک حل نہیں ہوا ہے کہ اٹھارویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں کی تحریکیں کہاں تک نجدی مصلح کی تعلیمات سے متاثر تھیں، خود ابن عبدالوہاب عدم تقلید کے قائل نہیں تھے اور حنبلی مذہب کے پیرو تھے۔ ان پر ابن تیمیہ کے اصلاحی خیالات کا بہت اثر تھا، اور ایک حد تک شدت بھی تھی۔ لیکن ابن تیمیہ، ابن قیم یا محمد ابن عبدالوہاب کو غیر مقلد نہیں کہہ سکتے۔ جہاں تک مذہبی قوم پروری کا تعلق ہے اس سلسلے میں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ قوم پروری بنیادی طور پر منفی تھی یعنی انگریز دشمنی اور مغرب سے بیزاری اس کا خمیر تھا، اور ظاہر ہے کہ تاریخ ہند کی اس منزل میں قومیت کا کوئی مثبت تصور کسی کے یہاں نہیں ملتا، یہی کیا کم ہے کہ اس زمانے میں طبقۂ علماء نے اپنی خودداری اور جماعتی آبرو کا بھرم قائم رکھا اور وطن کی محبت کا راگ الاپا۔ پھر بھی مذہبی اصلاح کی شدت کے سبب کئی ایسی باتیں ہوئیں جن

کے نتیجہ میں متحدہ قومیت کے تصور کو کوئی خاص تقویت نہیں ملی۔

سیکولر قوم پروری کا پلیٹ فارم انڈین نیشنل کانگرس تھی، اور اس میں سرسید کی مخالفت کے باوجود مسلمانوں کی تعداد بڑھتی رہی، قوم پرور علماء نے کانگرس سے اشتراک کا فتویٰ دیا، یہ بات دلچسپ ہے کہ کانگرس کے خلاف ارباب علی گڑھ کے رویہ میں جوں جوں شدت آتی گئی مذہبی قوم پروری کے قائدوں کے اثر سے کانگرس میں مسلمانوں کی تعداد بڑھتی گئی اور ایک زمانہ وہ آیا کہ کانگرس میں ایسے قوم پروروں کی تعداد کافی ہوگئی جن کی نیشنلزم خالص سیکولر نہیں تھی اور اس میں ہندو اور مسلمان دونوں شامل تھے، اس صورت حال نے بنیادی طور پر سیکولر قوم پروری کے رجحان کو کمزور کیا اور کانگرس ایک حد تک گاندھی جی کی مفاہمت پسندی کے طفیل، اور بڑی حد تک ملک کے سیاسی حالات کے سبب، مختلف النوع رجحانات کی آماجگاہ بن گئی اور اس سے خود کانگریس کے اندر اور اس کے نتیجہ کے طور پر کانگرس کے باہر سیکولر نظریات کو سخت صدمہ پہونچا۔ زیر نظر کتاب میں اس مسئلہ پر اتنی مفصل بحث نہیں کی گئی ہے جتنی کہ اس کی اہمیت واضح کرنے کے لئے ضروری تھی۔

فاضل مصنف نے پانچویں باب میں "قوم پروری سے فرقہ پروری تک" اور چھٹے باب میں "مذہبی قوم پروری سے سیکولر قوم پروری کی طرف" کے عنوانات کے تحت ہندوستان میں مسلم سیاست اور افکار و خیالات کا جو تجزیہ کیا ہے وہ بہت خوب ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ اقبالؔ، محمد علی جناح، مولانا محمد علی اور مولانا ابوالکلام آزاد کے مذہبی، تہذیبی اور سیاسی افکار پر سیر حاصل تبصرہ ملتا ہے، یہ تبصرہ بہت متوازن، مدلل اور عالمانہ ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان شخصیتوں کے حالات و خیالات نے مسلمانوں کی ملی زندگی کو اس حد تک متاثر کیا کہ ملکی سیاست پر اس کا بھرپور اثر پڑا، یہاں تک کہ آزادی ہند کے آخری مرحلہ پر جب قطعی فیصلہ کا وقت آیا تو جناح اور آزاد کے تصورات کا تصادم واضح ہو کر سامنے آگیا۔

افسوس ہے کہ اس تصادم کے موقع پر کانگرس کے عظیم رہنماؤں نے بھی مولانا آزاد کا ساتھ چھوڑ دیا اور مسلمانوں کی سیکولر قوم پروری کے رجحان کو مسلم فرقہ واریت کے سامنے ہتھیار ڈال دینا پڑا، جناح

صاحب کا اپنا سیاسی مسلک ہو سکتا ہے کہ خالص سیکولر سیاسی تصور رہا ہو لیکن مسلم لیگ کی جماعتی سیاست سیکولر اور مذہبی تصورات کا ایک ملغوبہ تھی، تقسیم کے بعد پاکستان میں مذہب اور سیاست کی جو کشمکش شروع ہوئی تھی وہ آج بھی فوجی حکومت کے جبر کے باوجود جاری ہے۔

کتاب کے دوسرے حصہ میں مسلمانوں کی موجودہ مشکلات و حالات کا ذکر ہے اور آج ان میں جو خیالات و رجحانات پائے جاتے ہیں ان کا تجزیہ کیا گیا ہے۔ یہ سارا بیان کتاب کے صرف تیس صفحوں پر پھیلا ہوا ہے اور بہت سے پڑھنے والوں کو یہ محسوس ہو سکتا ہے کہ مصنف نے مسلمانوں کی موجودہ مشکلات اور الجھنوں کے ذکر کو سرسری طور پر ٹال دیا ہے، حالانکہ اگر غور سے یہ صفحات پڑھے جائیں تو ہندوستانی مسلمانوں کی پریشانیوں کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہے جو نظر انداز کیا گیا ہو، یہ ضرور ہے کہ فسادات جن کی وجہ سے مسلمانوں کی جان و مال اور ہندی بولنے والے صوبوں میں نصاب تعلیم جس سے مسلمانوں کی تہذیب کو مسلسل خطرہ لاحق ہے، ان سے کوئی خاص بحث نہیں کی گئی ہے، مسلمان لاکھ ہمت اور خود اعتمادی سے کام لیں، وہ بہرحال اقلیت میں ہیں اور جب تک ان کی ہمت کو اکثریتی فرقہ سے سیکولرزم، جمہوریت اور سوشلزم کے میدان میں سہارا نہیں ملے گا، ملک کی سیاسی اور سماجی فضا مسموم رہے گی۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ مسلمان خود اپنے طور پر ملک کی جو خدمت کر سکتے ہیں وہ نہ کریں، درحقیقت تاریخ ہند کے اس اہم موڑ پر مسلمانوں کو اپنا ذہن صاف کر کے ایک ترقی پسند راہ پر چلنا ہے اور اس طرح چلنا ہے کہ وہ خود میر کارواں بن جائیں —— اور یہی وہ راستہ ہے جس کی طرف مصنف نے کتاب کے تیسرے حصہ میں روشنی دکھائی ہے۔

تیسرے حصہ کا عنوان ہے: کل کیا؟ اندھیرا یا روشنی؟ —— اس حصہ کے پہلے باب میں عابد صاحب نے مسلمانانِ ہند کو توجہ دلائی ہے کہ آج انھیں ایک بنیادی فیصلہ کرنا ہے اور وہ یہ ہے:۔

"...... ہندوستانی مسلمانوں کے سامنے دو راہیں ہیں، ایک الگ تھلگ، اپنے پندار میں گم، اپنی خودی میں محو رہنے کی راہ، اور دوسری دوسروں کے ساتھ دبیع تر قومی مقصد اور عالمی مقصد کے لئے جد وجہد میں خلوص، ہمت اور جوش و خروش سے حصہ لینے کی راہ۔ انھیں جلد

ہے جلد یہ فیصلہ کرنا ہے کہ وہ ان میں سے کون سی راہ اختیار کریں۔

"کس کا حال یقین کے ساتھ کوئی نہیں بتا سکتا۔ لیکن ظاہری آثار یہ بتاتے ہیں کہ اگر ہندوستانی مسلمانوں نے پہلی راہ اختیار کی تو ان کا مستقبل غالباً تاریک اور اگر دوسری راہ اختیار کی تو یقیناً روشن ہوگا۔

تاریخ میں ایسی کئی قوموں کی مثالیں ملتی ہیں جنھوں نے کسی غالب تہذیب کے خلاف ردعمل کے طور پر اپنے چاروں طرف حصار کھینچ لیا اور اپنے پندار میں مگن ہو کر بیٹھ رہیں۔ لیکن نتیجہ وہی ہوا جو ہونا تھا، ایسی قومیں خود اپنی تنگ نظری اور جمود کا شکار ہو گئیں اور غالب تہذیب کے آگے انھیں سپر ڈالنا پڑا، ان میں سے بعض محکوم بن گئیں اور بعض انتشار و اختلال کے نرغے میں پھنس کر صفحۂ ہستی سے مٹ گئیں۔ آج کی غالب تہذیب مغربی تہذیب ہے، اس سے دامن بچانا ناممکن ہے زندگی اور بیدار مغزی کا تقاضا ہے کہ بیسویں صدی کے اس نصف آخر میں ہندی مسلمانوں کا دانشور طبقہ اس کے خلاف وہ رویہ نہ اختیار کرے جس کا افسوسناک انجام وہ ملک دیکھ چکے ہیں جہاں مسلمانوں کی بھاری اکثریت اور حکومت ہے۔ یہ لڑائی ان ملکوں میں لڑی جا چکی ہے اور جیت موجودہ عالمی تہذیب ہی کی ہوئی ہے۔ جن قوموں میں قوت حیات اور قوت عمل ہوتی ہے وہ نئے حالات سے نبٹنے کے لئے اٹھ کھڑی ہوتی ہیں اور اپنی انفرادیت باقی رکھتے ہوئے ان حالات سے ہم آہنگی پیدا کرتی ہیں۔ ہندوستانی مسلمانوں کو یہی صورت حال پیش ہے اور جیسا کہ عابد صاحب نے کہا ہے ان کی قوتیں شل نہیں ہوئی ہیں، ہاں معطل ضرور ہو گئی ہیں، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ انھیں کوئی بڑا مقصد نظر نہیں آتا۔ ہندوستان میں مسلمانوں کا کیا رول ہو سکتا ہے اور اس سے ان کا اپنا اور ملک کا کتنا فائدہ ہو سکتا ہے، اس بات کو اگر وہ سمجھ لیں تو ان کا تعطل اور جمود ٹ سکتا ہے اور ان کے فکر و عمل کی ضرب سے ایسے چشمے پھوٹ سکتے ہیں جن سے ان کی جماعتی و می زندگی کا چمن سرسبز و شاداب ہو جائے گا۔

عابد صاحب نے اسلامی تاریخ کے ان اوراق کو مسلمانوں کے سامنے کھول کر رکھ دیا ہے

جن پران کے تہذیبی کارنامے بکھرے پڑے ہیں اور جو اس بات کے شاہد ہیں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی عیسوی میں کس طرح عرب مسلمانوں نے دنیا کی دوسری تہذیبوں کے صالح عناصر کو اخذ کر کے اور انھیں اپنی تہذیب کا جزو بنا کر اس بین الاقوامی تہذیب کی بنیاد ڈالی جو کئی سو سال تک دنیا کے ایک وسیع علاقے میں ذہنی و مادی ترقی کی ضامن رہی اور جس کے چراغوں کی روشنی سے یورپ کی نشأۃ ثانیہ نے بھی کسب نور کیا، مسلمانوں کا یہ بڑا المیہ رہا ہے کہ انھوں نے جدید عالمی تہذیب کو اس طرح نہیں برتا جس طرح صدیوں پہلے عربوں نے اپنی معاصر تہذیبوں کو برتا تھا، اور اپنے اوپر یہ الزام لے لیا کہ مسلمان اسی وقت تاریخی تقاضوں سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں جب وہ سیاسی طور پر غالب ہوں۔ بلاشبہ سیاسی و فوجی طاقت کی بڑی اہمیت ہے لیکن مسلمانوں کی اصل طاقت وہ سرمدی قدریں جن کا حاصل کرنا ان کا اولین فریضہ ہے، کسی قوم میں اگر اخلاقی توانائی اور روحانی صلابت ہو تو وہ سیاسی طاقت کے بغیر بھی اعلیٰ اخلاقی قدروں کو حاصل کر سکتی ہے اور اگر دیکھا جائے تو سیاسی طاقت خود اسی کا تتمہ ہے۔

آج ہندوستان کے مسلمان اس پوزیشن میں ہیں کہ وہ اس سرزمین پر یہ خوش آیند تاریخی تجربہ کر سکتے ہیں کہ اقلیت میں ہونے اور کوئی الگ سیاسی اقتدار نہ رکھنے کے باوجود نئی بین الاقوامی تہذیب کے ان اجزائے ترکیبی کو تقویت بخشیں جو عبارت ہیں قومیت و وطنیت، جمہوریت و اشتراکیت اور اور سیکولرزم اور علمی انداز نظر سے۔ فاضل مصنف کا خیال ہے کہ ان میں سے کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو اسلامی تعلیمات کے منافی ہو۔ ضرورت اس کی ہے کہ نئی تہذیب کے ان عناصر کو پوری تاریخی بصیرت کے ساتھ سمجھنے کی کوشش کی جائے اور "علم اور عقل کی سیکولر زبان" میں بیان کر کے سارے ہندوستان کو اس طرف بلایا جائے۔ ظاہر ہے کہ نئی تہذیب کے ان عناصر کو جو ہمارے آئین کی اساس ہے اور جنھیں ہمارے عظیم رہنماؤں ــــ ٹیگور، گاندھی، نہرو اور ابوالکلام آزاد ــــ نے نئے ہندوستان کی تعمیر کے لئے اہم اور ضروری قرار دیا ہے، ہندوستانی مسلمان اگر اپنا لیں گے تو انھیں اپنی تعلیم، تہذیب و معاشرت، زبان و ادب، معاشی زندگی، غرض معیشت و معاشرت کے ہر گوشے کا جائزہ

لینا ہوگا اور علمی انداز نظر سے انھیں ترتیب دینا ہوگا۔ اس راہ میں صدیوں کے تعصبات، توہمات اور فرسودہ خیالات جنھیں اسلامی تعلیم کی اصل سے کوئی واسطہ نہیں، روڑے اٹکائیں گے اور مفاد پرست گروہ مذہب کے نام پر انھیں آخرۃ کے عذاب سے ڈرائیں گے، لیکن مسلمان اگر اپنی آنکھیں کھلی اور مذہب اسلام کے بنیادی اصولوں پر نظر رکھیں تو مذہب ہی کے سرچشمے سے انھیں وہ اخلاقی قوت ملے گی جو راہ کی ان رکاوٹوں کو بہالے جائے گی۔

کتاب کا یہی وہ حصہ ہے جو مسلمانوں کو دعوت فکر و عمل دیتا ہے، اسی حصہ میں مصنف نے اپنی عالمانہ ژرف نگاہی اور مفکرانہ بصیرت سے کام لے کر ہندوستانی مسلمانوں کو ان کے تاریخی منصب سے آگاہ کیا ہے، اس حصہ کا ایک ایک لفظ غور و فکر کا طالب ہے۔

لیکن ایک سوال ہے جو ان مسلمانوں کے ذہنوں میں ابھرتا ہے جو نئے زمانہ کے چیلنج کو ایک حد تک سمجھتے ہیں اور اس سے نبٹنے کی آرزو اور حوصلہ بھی رکھتے ہیں، اور وہ سوال یہ ہے کہ نئے ہندوستان کے دستور نے مذہبی اقلیت کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور اسے تہذیبی حقوق بھی دئے ہیں، ایسی صورت میں کیا سیکولرزم، اپنی اصل شکل میں کبھی بروئے کار آسکتا ہے؛ اور اگر سیکولرزم کو اس کے تمام مضمرات کے ساتھ پھولنے پھلنے کا موقع ملے تو کیا مذہبی اقلیتوں کی جماعتی زندگی منتشر ہو کر نہ رہ جائے گی۔ یہ سوال اس لئے سامنے آتا ہے کہ بعض اہل فکر کے نزدیک سیکولرزم اسی صورت میں قائم ہو سکتا ہے جب فرد اور ریاست کا تعلق براہ راست ہو اور فرد پر ریاست کے اندر کسی اور جماعت کی طرف سے قانونی یا اخلاقی پابندی نہ عاید ہوتی ہو یعنی فرد کا ضمیر کسی اجتماعی ضمیر کے تقاضوں کا محکوم نہ ہو، ہندوستان مغربی ملکوں سے بہت مختلف ہے، مغرب میں جو انسانی جماعتیں ہیں ان کا تہذیبی سرمایہ بڑی حد تک مشترک رہا ہے، یونانی۔ رومی تہذیب اور یہودی عیسائی مذہبی روایات، بس یہی تہذیبی قدریں کم وبیش سب کے یہاں ملتی ہیں لیکن اپنے دیس میں صورت حال مختلف ہے، مثال کے طور پر دو بڑے گروہوں ـــــ ہندو اور مسلم ـــــ کی تہذیبی قدروں اور ان کے کائناتی اور مابعد الطبیعی تصورات میں بنیادی فرق ہے، پھر مسلمانوں کا معاملہ یہ ہے کہ ان کی

تہذیبی قدروں کا منبع وحی الٰہی ہے جو ان کے پیغمبر پر نازل ہوئی اور اس سے سر مو تجاوز کرنا صراط مستقیم سے ہٹ جانا ہے۔ ہمارے ذہنوں میں پرسنل لا میں تبدیلی کا مسئلہ جو حال ہی میں بڑے زور و شور سے اٹھایا گیا تھا، ابھی تازہ ہے، مسلمانوں نے من حیث الجماعت اس بات کا اظہار کیا کہ اس میں ان کی مرضی کے بغیر تبدیلی نہیں ہو سکتی، اور بعض مذہبی جماعتوں نے تو تبدیلی ہی سے انکار کر دیا کہ ان کے نزدیک یہ اقدام وحی الٰہی کے خلاف ہوگا۔ ایسی صورت میں وہ چند افراد جو ایسے معاملات کو فرد کا نجی معاملہ تصور کرتے ہیں، جماعت ہی سے الگ ہوتے نظر آئے، دوسرے لفظوں میں یہ کہ مسلم جماعت کے اجتماعی ضمیر نے ان کے انفرادی نقطۂ نظر کو رد کر دیا، جس جماعت کو صدیوں تک یہ پیغام دیا جاتا رہا ہو اور یہ بتایا گیا ہو کہ یہ پیغام وحی الٰہی کی عین منشا کے مطابق ہے اس کے لئے یہ کتنا مشکل ہے کہ وہ فرد کی اہمیت کو جماعت کی اہمیت کے مقابلہ میں کلیتاً تسلیم کرنے ؎

فرد قائم ربط ملت سے ہے تنہا کچھ نہیں

موج ہے دریا میں اور بیرون دریا کچھ نہیں

اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ہمارا دستور سیکولر تو ہے مگر اس طرح کہ اس میں تہذیبی اور مذہبی اقلیتوں یا گروہوں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے اور کچھ بنیادی حقوق دے کر اس وجود کو باقی رکھنے کی ضمانت بھی دی گئی ہے، ہندوستان کی رواداری اور شرافت کی یہ بہترین مثال ہے۔ لیکن ایک حد تک اس میں حقیقی سیکولرزم کے خلاف ایک چیلنج بھی ہے، یعنی ہم اپنے ملک میں، اس کے تاریخی حقائق کے سبب ایک ایسی سیکولرزم کا قیام چاہتے ہیں جو ایک خاص طرز کی ہوگی بالکل اسی طرح جیسے ہم پارلیمانی طرز جمہوریت کے ذریعہ اشتراکی نظام قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اس طرح ہیں یہ دونوں نئے تجربے کرنے ہیں، ہمارا کام، بغیر سیاست کے کسی کھوٹ کے، کمال دیانتداری اور خلوص کے ساتھ، ان تجربوں کی کامیابی کے لئے جد وجہد کرنا ہے، یہی ہمارا نصب العین ہے، اور اسی مقصد کی طرف عابد صاحب نے مسلمانوں کو صلائے عام دی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اس میں خود مسلمانوں کی، ان کی جماعت کی اور ان کے ملک کی بھلائی ہے، اور اسی راہ پر چل کر اور بین الاقوامی تہذیب کے صالح عناصر

کو اپنا کر ان اقدارِ عالیہ کی خدمت کر سکتے ہیں جو ذاتِ الٰہی کی پرچھائیاں ہیں اور جن کے سایہ میں رہ کر بنی نوعِ انسان کا دامن سرمدی برکتوں سے مالا مال رہتا ہے۔

کتاب کا آخری باب فکر و فن کے اعتبار سے شاہکار ہے، اس کا عنوان ہے "ایک آرزو۔ ایک خواب"۔ اس میں ادب ہے، فکر ہے اور ایک ایسی آرزو ہے جو اسی دل میں پیدا ہوتی ہے جس میں کچھ کر جانے کی تڑپ ہوتی ہے۔ ذیل میں اس باب سے ایک طویل اقتباس دیا جاتا ہے اس امید کے ساتھ کہ اسے پڑھ کر قارئین کے دل میں کم از کم پوری کتاب پڑھنے کی خواہش ضرور پیدا ہوگی۔

"اور یہ معجزہ ہوا۔ ہندوستانی مسلمان نے اپنے اندر نظر ڈالی، نورِ ایمان کی اس کرن کو جو اس کے اندر موجود تھی دیکھا اور پہچانا۔ اس کی روشنی میں اس نے زندگی اور کائنات کے حسن و حقیقت کے سرچشمے کو ڈھونڈا اور پالیا۔ اس نے خدا کو پالیا۔

یہ تو نہیں ہوا کہ اسے نورِ ذات بے حجاب نظر آیا ہو اور یہ ہو بھی نہیں سکتا تھا اس لئے کہ اس کی آنکھ نورِ محض کو دیکھنے کے لئے نہیں بنی تھی۔ اس نے ذات کا جلوہ صفات کے پردوں میں دیکھا، ان اقدارِ سرمدی میں جو ہمیں زندگی کے اندھیرے پُرپیچ رستوں میں راہ دکھانے کے لئے مشعلوں کا کام دیتی ہیں۔ اس نے حقِ محض کا پرتو دیکھا اور خیرِ محض کا، حسنِ محض کا اور عدلِ محض کا۔ اسے علم، قوت، محبت اور غنا کے کامل نمونوں کی جھلکیاں بھی نظر آئیں، اس کا سر، ان اقدارِ مطلقہ کے سامنے، اس ذاتِ بحت کی جو ادراک و تصور سے پرے ہے، ان تصور پذیر صفات کے سامنے، احترام و انکسار سے جھک گیا اور اس کا دل ان کی محبت سے معمور ہو گیا۔ اس واردات نے اس انفعالی مذہبی عقیدہ کو جو اس نے آبا و اجداد سے وراثت میں پایا تھا، جیتا جاگتا عقیدہ بنا دیا۔

"اس سے پہلے اس کے وجود کی گہرائیوں سے دو سوال اٹھا کرتے تھے جن کا اسے پوری طرح شعور نہ تھا مگر ان کی خلش اسے بے چین رکھتی تھی۔ ایک یہ کہ کائنات کیوں وجود میں آئی؟ دوسرا یہ کہ وہ خود کاہے کے لئے پیدا ہوا؟ جب خدا پر اس کا عقیدہ نئے سرے سے تازہ

اور محکم ہو گیا تو اس کی یہ مشکل خود بخود حل ہو گئی۔ پہلے سوال کا اسے جواب تو نہیں ملا مگر اس تصور سے کہ کائنات کو اس خدا نے جو حکیم مطلق ہے، پیدا کیا ہے، اس کے دل کی خلش خود بخود مٹ گئی کیونکہ اسے یہ محسوس ہوا کہ اس سوال کا اس سے کوئی تعلق نہیں اور اسے اس کے پوچھنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اب رہا دوسرا سوال کہ خود اس کا مقصد تخلیق کیا ہے، اس کا اسے شافی جواب مل گیا۔ اس کو اپنی ہستی کی گہرائیوں میں جہاں سے یہ سوال اٹھا تھا محسوس ہوا وہ اس لئے بنایا گیا ہے کہ جن اقدار کے کامل نمونے اس کی چشم تصور کو دکھائے گئے ہیں انہیں بہ قدر استعداد اپنے اندر اور اپنے ماحول کے اندر پیدا کرے۔ جو کام اسے اس زندگی میں سونپا گیا ہے وہ عرفان حق اور اعلائے حق، اقدام خیر اور ابلاغ خیر، تحسین حسن اور تخلیق حسن، تعمیل عدل اور تقویم عدل ہے۔ اسے علم، قوت اور دولت حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ علم کو حق اور خیر کے، اور قوت کو عدل اور محبت کے تابع رکھے اور دولت کو خدا کی راہ میں یعنی خلق خدا کی خدمت میں صرف کرے۔"

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم

کے

دو غیر مطبوعہ خطوط

مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کے دو خط ذیل میں شائع کئے جاتے ہیں، ان میں سے ایک جناب سلام مچھلی شہری کے نام ہے اور دوسرا انجمن اتحاد جامعہ ملیہ اسلامیہ کے ناظم جناب محمود حسین صاحب کے نام۔ ہم پہلے خط کے لئے جناب سلام مچھلی شہری کے اور دوسرے کے لئے جناب مولانا عبدالسلام قدوائی، استاد اسلامیات وعربی، جامعہ کالج کے شکرگزار ہیں کہ انھوں نے از راہ عنایت ان کی اشاعت کے لئے جامعہ کو منتخب کیا۔ "مدیر"

(۱)

دارالمصنفین اعظم گڈھ

شاعر عزیز! تم پر خدا کی سلامتی ہو،

یاد آوری کا ممنون۔ میں نے آپ کی نظمیں پوری توجہ اور دلچسپی سے سنیں اور محسوس کیا کہ آپ میں شاعرانہ قوت بدرجۂ اتم ہے، یہ قوت بھی ویسی ہی ایک قوت ہے جیسی ایک پہلوان کی جسمانی قوت، مگر سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اس قوت کے صرف کا کیا محل ہے، پہلوان کی قوت ظالمانہ رنگ میں بھی ظاہر ہو سکتی ہے اور مظلوموں کی حمایت کے رنگ میں بھی، اب آپ کو غور کرنا ہے کہ آپ کی شاعرانہ قوت کس رنگ میں ظاہر ہو۔

دنیا کی ساری حقیقتیں خواہ وہ عارضی طور سے کتنی ہی پرزور ہوں، دائمی وجود کی مستحق نہیں،

دائمی وجود صرف ایک ہی کو سزاوار ہے، اس لیے شاعری کے سارے موضوع ہنگامی اور فانی ہیں
ان کا سلسلہ اس دائمی اور غیر فانی ہستی کے ساتھ قائم نہیں، بسم اللہ آپ اس کا آغاز کیجئے اور ایک نظم
میں اور ایک نعت میں کہہ کر اس سب سے بڑی حقیقت سے ہم آغوش ہو جائیے کہ وہ آپ کے دل
کی مطلع ہوں۔ وطن کی محبت بسر و چشم قبول۔ کمزوروں کی مدد بیجان (؟ بہ دل و جان) منظور، مگر اس
کہ وہ اسی بڑی حقیقت کے مطلع الانوار کی شعاعیں ہیں۔ شیخ طریقت شاعری سعدی شیراز نے تجر
کی بات کہی ہے:

عزیزے کہ از درگہش سر بتافت
بہر در کہ شد ہیچ عزت نیافت

اس وقت ایک سفر در پیش ہے، اس لئے مختصر لکھا، پھر کبھی،

والسلام

سید سلیمان

۵ ؍ مارچ ۱۹۴۰ء

(۲)

دیسنہ، ڈاکخانہ استھاواں

ضلع پٹنہ

برادرِ عزیز، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ

یاد آوری کا شکر گزار، آپ کی کسی نوع کی خدمت بھی اپنے لئے باعث اجر جانتا ہوں، رمضان کے بعد شوال و ذیقعدہ میری مصروفیت کے مہینے ہیں، کیونکہ یہ زمانہ ندوہ کے امتحانات کا ہے، اور اس کے بعد آپ کے ہاں گرمیوں کی تعطیل ہوگی، اپریل میں مسلم یونیورسٹی میں لکچر دینے کا وعدہ کر لیا تھا، دیکھئے وہ کیونکر وفا ہوتا ہے، بہرحال اگر آپ کی تعطیل سے پہلے موقع نظر آسکا تو ایک ہفتہ پہلے اطلاع کر دوں گا۔
ایک دفعہ میں نے مولانا محمد علی صاحب کی فرمایش سے یہ وعدہ کیا تھا کہ علوم اسلامیہ کی

تاریخ کا سلسلہ شروع کروں گا، مگر ہنوز اس وعدہ کا ایفا نہ ہو سکا۔ کیا یہ سلسلہ موزوں ہوگا، مگر نہایت دیدہ ریزی کا یہ کام ہے۔

والسلام

سید سلیمان ندوی

۱۰ر رمضان المبارک ۱۳۴۶ھ

"شعر العجم" اور "مقدمہ حالی" کا توارد مطالب اس لئے تعجب انگیز نہیں کہ دونوں ایک ہی سرچشمہ سے ہیں۔ علوم و فلسفات کی بحث میں توارد تعجب انگیز نہیں بلکہ ان کی صحت کی دلیل ہے، ارسطو نے شاعری پر جو کچھ لکھا ہے، وہ دونوں کے لئے دلیل راہ ہے۔" (صفحہ ۳۰۔۳۱)

"مکتوبات یورپ چھپے نہیں، ہنوز قلمی ہیں۔ البتہ صاف شدہ ہیں۔ وہ تمام تر محمد علی صاحب مرحوم کے مساعی جمیلہ کی تفصیل ہے۔ دل سے چاہتا ہوں کہ یہ چھپتے مگر جامعہ ملیہ، مدت تک یہ خیال مانع رہا کہ محمد علی صاحب دیکھ لیں اور مقدمہ لکھیں تو چھپیں، مگر ان کو کبھی اس کی فرصت ہی نہیں ملی" (صفحہ ۲۷۸۔۲۷۹)

آپ انگریزی سے گریز کرتے ہیں اور بخدا میں حسرت کرتا ہوں کہ میں انگریزی سے محروم رہا، ورنہ میں دین اور خالص دین کا کام جو گنے اثر کے ساتھ کر سکتا، آپ نے اپنی دنیا اردو داں طبقہ تک محدود کر کے علم و مذہب کا بڑا فائدہ نہیں پہونچایا، آپ کا فرض ہونا چاہئے تھا، جو ہم جیسوں کی آواز نہیں سن سکتے۔ آپ برا مانیں گے اور میں کہوں گا کہ آپ نے اپنے کو خانقاہ کے دائرے میں بند کر کے اپنے کو محدود اور دوسرے کو فائدہ پہنچانے کے سلسلہ کو مختصر کر دیا۔" (صفحہ ۲۸۴،۲۸۵)

(اقتباسات از مکتوبات سلیمانی بنام مولانا عبد الماجد دریابادی)

آنور صدیقی

اردو نثر کی تشکیل کا مسئلہ

[انور صدیقی صاحب نے اس مضمون میں اردو نثر سے متعلق چند بنیادی سوال اٹھائے ہیں۔ جو باتیں انھوں نے کہی ہیں وہ غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں۔ یہ مسائل ایسے نہیں ہیں کہ ہمارے ادیب اور نقادان سے اعراض و غفلت برتیں۔ مضمون نگار نے غالباً ایک خاص تعمیری مقصد سے "بت شکنی" کے انداز میں اردو کے صاحب طرز نثر نگاروں کا ذکر چھیڑا ہے۔ شبلی کی رومانیت اور ابوالکلام کی خطابت سے کسی کو انکار نہیں، لیکن ان کے یہاں اور بھی کچھ ہے، پھر بھی شبلی کی رومانیت اور ابوالکلام کی خطابت نے ہمارے بہت سے ذہین اور اچھے لکھنے والوں کو غلط راستہ پر ڈال دیا، اور ان کی نقالی کی وجہ سے اردو نثر کے ارتقا کو شدید صدمہ پہونچا۔ کوئی وجہ نہیں کہ آج جب ایک نئے سماج کی تشکیل ہو رہی ہے، اردو کے نثری سرمایے کا از سرِ نو جائزہ لیا جائے اور مستقبل کے امکانات پر غور کیا جائے۔ رسالہ جامعہ کے صفحات اس موضوع پر اردو کے ادیبوں اور نقادوں کے رشحاتِ قلم کے منتظر ہیں۔ "مدیر"]

عرصہ ہوا کہ پیرسل اسمتھ نے انگریزی نثر کے بہترین نمونوں کا ایک انتخاب شائع کیا تھا جو بہت سے لوگوں کے نزدیک نمائندہ اور بہترین انتخاب سمجھا گیا تھا۔ بہتوں نے اسے ناپسندیدہ قرار دیا کچھ اہل نظر ایسے بھی تھے جنھوں نے ایک ہی نظر میں اس مجموعے کے ذریعہ انگریزی نثر کی کمزوریوں کو بھانپ لیا۔ گلٹن بروک اسی حلقہ سے تعلق رکھتا تھا۔ اس نے کہا کہ ایک فرانسیسی جس کی نثر مہذب ترین نثر ہے، اس مجموعے کو دیکھ کر یہ کہے گا کہ:

> اس مجموعۂ نثر میں جو کچھ ہے بلاشبہ بہت شاندار ہے۔ مگر یہ نثر نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی قوم کا ادب ہے جو گا سکتی اور تبلیغ کر سکتی ہے مگر گفتگو نہیں کر سکتی۔ میں حیرت سے ان پیمبروں کو سنتا

ہوں، مگران سے باتیں کرنے کی مجھے فکر نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ دراصل یہی ہے کہ یہ لوگ مہذب نہیں ہیں۔ یہ مجھ جیسے لوگ نہیں، ہو سکتا ہے کہ مجھ سے زیادہ بہتر صلاحیتوں کے مالک ہوں۔ مجھے تو یہ لوگ وحشی قبیلوں کے سردار معلوم ہوتے ہیں جو قبائلی اجتماعات میں خطابت کے جوہر دکھاتے ہیں"

میں جب بھی اردو نثر کے نمونوں کو دیکھتا ہوں تو میرے ذہن میں کچھ اسی طرح کے خیالات گردش کرنے لگتے ہیں اور میں اردو کے کسی شاعر کا مجموعۂ کلام اٹھا لیتا ہوں۔ اس لئے کہ اردو والوں نے ادب اور فنونِ لطیفہ کے میدان میں آج تک کچھ کیا ہے تو صرف یہی کہ انھوں نے اچھی اور بری شاعری کی ہے اور حیرت کی بات یہ ہے کہ جب بھی نثر لکھی ہے یا لکھنے کی کوشش کی ہے، نثر کا حق کم ادا کیا ہے اور شاعری کا زیادہ۔ شاعری تو نیم مہذب، غیر مہذب تہذیب کے انحطاط و انتشار کے ادوار میں ہوئی ہے اور ہو سکتی ہے۔ مگر نثر تہذیب کی دین ہوتی ہے۔ ایسی تہذیب جو مربوط و منضبط ہو، جس کے سماجی اور ثقافتی رشتے واضح ہوں ان میں کسی طرح کا ابہام یا پراگندگی نہ ہو۔ اس کے کائناتی تصورات میں پیچیدگی نہ ہو۔ جہاں بھی ایسی تہذیب ہوگی وہاں کی نثر میں وضاحت، قطعیت، راست اندازی، اور معتدل معروضیت ہوگی نظامِ افکار اور اقدار کی ہم رشتگی اور ہم پیوستگی انسانی تعلقات میں قرب اور یگانگت پیدا کرے گی جس کی نتیجے میں ایک ایسی نثر وجود میں آئے گی جو اس تہذیب کی آغوش میں پلنے والے انسانوں کی طرح مربوط گفتگو کرے گی۔ اس کے جملوں کی ساخت پر سماجی تعلقات کے ربط و ہم آہنگی کا پرتو ہوگا۔ جملے اکھڑے ہوئے اور جدید دور کے انسانوں کی طرح تنہا نہ ہوں گے۔ سماجی اداروں کی طرح اس کے پیراگرافوں کی تقسیم بھی واضح اور معقول ہوگی۔ کبھی آپ نے یہ بھی سوچا ہے کہ آخر اردو میں آج تک Simple اور Compound، Complex انداز کے جملوں Sentences کیوں لکھے جاتے ہیں؟ کی کوئی وقیع روایت کیوں نہیں بن سکی ہے؟ میرے خیال میں اس سوال کے دو ہی جواب ممکن ہیں۔ اول تو یہ کہ ہمارا سارا ادب انتشار و اختلال کے دور کی پیداوار ہے۔ اس دور کے بعد اردو نثر کی تشکیل کا جو دور آتا ہے اور جسے ہم علی گڑھ تحریک یا سرسید کا دور کہہ سکتے ہیں اپنے مزاج کے اعتبار سے سراسر عبوری دور تھا اور اس دور میں اردو نثر کو بنانے کی جو بھی کوششیں ہوئی ہیں

وہ اپنی جگہ قابل قدر ہیں مگر اس کے باوجود اس دور کی نثر بھی پوری طرح مہذب اور مربوط نثر نہ بن سکی۔ عبوری دور میں نہ تہذیبی تصورات واضح ہوتے ہیں اور نہ ہی سماجی رشتوں اور اداروں کی کوئی شکل متعین ہو پاتی ہے۔ جب سطح ہی میں انتشار ہو تو نثر اس سے اپنا دامن کیسے بچا سکتی ہے؟ ایسی صورت میں سادہ اور چھوٹے جملوں کی روایت قائم نہ ہوتی تو اور کیا ہوتا۔ اس کے علاوہ غزل کی مقبولیت نے بھی ہماری نثر میں جملوں کی ساخت کو متاثر کیا ہے۔ غزل میں دو مصرعوں کو مربوط کرنے سے شعر بنتا ہے۔ نثر میں بھی ہم نے مصرعے کہنے شروع کر دیئے۔ اور نتیجہ یہ ہے کہ اردو کا ہر صاحب طرز نثر نگار آج تک صرف مصرعے عرض کرتا ہے۔ غزل کی انتشار زدہ شاعری بڑی حد تک ہمارے تہذیبی بحران کی دین ہے۔ اس بحران نے ہمیں دیر تک سوچنے کی صلاحیت سے محروم کر دیا ہے۔ ہم قسطوں میں سوچتے بھی ہیں اور لکھتے بھی ہیں۔ ہماری یہ عادت شاید عرصہ تک ہماری نثر کی تشکیل کی راہ میں رکاوٹ بنی رہے گی۔

میں نے ابھی کہا ہے کہ اردو نثر آج تک شاعری کی آمریت سے نجات نہیں پا سکی ہے۔ اور جب تک ہماری نثر، نثر سے دور اور شاعری سے قریب رہے گی مہذب وسیلۂ اظہار نہ بن سکے گی۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا شاعری غیر مہذب یا وحشیانہ اظہار ہے اور یہ کہ نثر اور نظم میں کیا فرق ہے اور ہمیں کس حد تک دونوں میں فرق ملحوظ رکھنا چاہیئے۔ شاعری اپنی فطرت اور مواد کے اعتبار سے ان انسانی جذبات سے تعلق رکھتی ہے جو ابدی ہیں۔ مگر شاعری جذبات کے غیر معمولی مظاہر سے زیادہ دلچسپی لیتی ہے۔ اور یہ غیر معمولی مظاہر کے اظہار کے لئے اگر مہذب زبان کا سہارا نہ لے تو اکثر صورتوں میں ممکن ہے کہ یہ جذبات اپنی عنصری ماہیت کی وجہ سے نیم وحشیانہ معلوم ہوں۔ غالباً اسی لئے لارڈ بائرن نے ایک مرتبہ کہا تھا کہ اگر ہم وہ باتیں جو شعر میں کہتے ہیں ان کا آدھا حصہ بھی نثر میں کہہ دیں تو لوگ ہمیں اول درجے کا اوباش سمجھیں اس اعتبار سے شاعری نام ہے عریاں جبلتوں کے مہذب اظہار کا۔ شاعری میں ہمیشہ جذبات کی تندی اور تیزی ہوتی ہے۔ مہذب وہ ہوتا ہے جو جذبات کے تیز بہاؤ کو قابو میں رکھتا ہے۔ اسی بہاؤ کو

شاعری کم نہیں کرتی، بڑھادیتی ہے۔ نثر نگار ضبط وسکون کے ساتھ اس پہلو کو مہذب پیرایۂ اظہار دیتا ہے۔ نثر تہذیب کی وہ صفت یا خصوصیت ہے جو انسانوں کو بغیر گالم گلوج اور مار پیٹ کے پرسکون انداز سے بحث کرنا سکھاتی ہے"۔ ممکن ہے کہ تہذیب غیر مہذب سماج سے شدت جذبات اور پرشور مسرتوں کے اعتبار سے کم نہ ہو مگر جہاں تک عام سماجی زندگی کا تعلق ہے یہ ہمیں نرم خو اور معقول بناتی ہے۔ اس کے علاوہ تہذیب کی ایک دین سعیٔ مسلسل بھی ہے۔ دنیا کے بہترین نثری کارنامے تہذیب کی نرم روی، معقولیت اور سعیٔ مسلسل کی داستانیں سناتے ہیں۔ شاید ان نرم اور آہستہ رو احساسات کے لئے نثر سے بہتر اور کوئی وسیلۂ اظہار ممکن بھی نہیں ہے۔

اس گفتگو سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ نثر اور نظم یا شاعری میں جو فرق ہے در اصل آہنگ کا اتنا فرق نہیں ہے جتنا کہ جذبات اور نفسیات کا ہے۔ اگر صرف آہنگ کا ہی فرق ہوتا تو بات کچھ زیادہ اہم نہ ہوتی۔ اس لئے کہ نثر کا بھی ایک آہنگ ہوتا ہے یہ اور بات ہے کہ یہ آہنگ شاعری کے مقابلہ میں نثر میں بڑی حد تک غیر محسوس اور کم نمایاں ہوتا ہے۔ ہربرٹ ریڈ نے چند جملوں میں نثر و نظم کے فرق کو واضح کیا ہے۔ وہ اس بحث میں نہیں الجھا ہے جس میں کولرج جیسا بالغ نظر نقاد ایک عرصہ تک الجھا رہا۔ اس کے خیال میں نظم و نثر کا فرق ایسا فرق ہے جو زمین کی اور سمندر کی سطح میں ہوتا ہے۔ نظم کی سطح تموج آفریں اور رقیق ہے اور نثر کی سطح اپنی جگہ پر ٹھوس اور مقصدی ہے۔ ریڈ نے ایک اور طرح سے اس فرق کو نمایاں کیا ہے۔ اس کے خیال میں شاعری تخلیقی اظہار ہے اور نظم تعمیری یا تشکیلی۔ شاعری کے تخلیقی اظہار سے اس کی مراد یہ ہے کہ شاعری میں الفاظ تخلیقی عمل کے دوران دوبارہ جنم لیتے ہیں اور ان کے تلازمات میں تبدیلی اور اضافے کا عمل جاری رہتا ہے۔ لیکن نثر کے سلسلے میں الفاظ کے استعمال کا معاملہ بالکل جدا ہے۔ یہاں بنے بنائے الفاظ کا ایک ذخیرہ ہوتا ہے جس سے نثر نگار مدد لیتا ہے۔ یہاں تخلیقی عمل شعوری ہوتا ہے اور شاعری میں بڑی حد تک غیر شعوری۔ عمل کے شعوری ہونے کی بنا پر ریڈ نے نثر کو تشکیلی یا تعمیری اظہار کا نام دیا ہے۔

ہمارے یہاں اردو میں مولانا حالی اور سرسید کو چھوڑ کر بیشتر صاحب طرز ادیبوں کے ذہن

میں آج تک نظم و نثر کا امتیاز واضح نہیں ہے۔ یہاں بغیر شاعری کے چٹخارے کے نثر مردہ اور بے جان سمجھی جاتی ہے۔ اردو نثر کے ایسے نمونے آپ کو مشکل سے ملیں گے جن میں شعر کی مدد کے بغیر جادو جگائے گئے ہوں۔ سرسید اور حالی کی نثر بھی شاعری یا شاعری کے قریب کی کوئی چیز ہو جاتی اگر ان کے سامنے تعمیری پروگرام نہ ہوتا۔ انھیں لوگوں کو جذباتی طور پر مطمئن نہیں کرنا تھا بلکہ انھیں قائل کرنا تھا۔ اپنے مخالفین پر اپنا نقطۂ نظر واضح کرنا تھا۔ ایسی صورت میں انھیں مجبوراً ایسی زبان استعمال کرنی پڑی جو لوگوں کی عقلی طور پر تشفی کرے۔ حالی اور سرسید کو عقلیت پسندی اور ان کے افادی نقطۂ نظر نے بچالیا ورنہ وہ بھی شاعرانہ عبارت آرائی میں گرفتار ہو کر رہ جاتے۔ ان کے پیش نظر سنجیدہ اور تعمیری موضوعات تھے اور ان موضوعات کے اظہار کے لئے انھوں نے نثر کے مہذب وسیلۂ اظہار سے کام لیا۔ ان کے ذہنوں میں نثر و نظم کا امتیاز واضح تھا اور وہ دونوں کے طریقۂ عمل سے واقف تھے۔ ورنہ حالی تو بنیادی طور پر شاعر تھے، نثر میں بھی شاعری کرتے مگر ان کا کمال یہ ہے کہ انھوں نے بے نمکی کا الزام اپنے سر لیا مگر نثر کو نثر ہی رکھا شاعری نہیں بننے دیا۔ سرسید کے دور میں نثر نگاری کے دو اسالیب مروّج تھے۔ ایک مہذب نثر کا اسلوب تھا دوسرا "شعر زدہ" نثر کا۔ "شعر زدہ" نثر کا اسلوب عوام میں خالص نثری اسلوب کے مقابلہ میں زیادہ مقبول تھا اس کی وجہ یہ تھی کہ ہماری پوری تہذیب ہی شاعری کا شکار تھی۔ جو کچھ بھی پڑھا جاتا تھا صرف نشاط اور نشے کی خاطر پڑھا جاتا تھا۔ عقلی تحلیل و تجزیے کی کسے فکر تھی۔ ہماری تہذیب کو خواب آور رومانیت پسند تھی جو اسے حقائق سے آنکھیں چار کرنے سے بچائے۔ وہ شعر کے نگارخانوں میں رہنا چاہتی تھی اور نثر کی ٹھوس زمین پر آنے سے انکار کرتی تھی۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ اس دور میں سب سے زیادہ مقبول (کم از کم طبقۂ اشراف میں) حالی اور سرسید نہیں مولانا محمد حسین آزاد تھے جنھیں صاحب طرز انشا پرداز ہونے کی سند مہدی افادی اور سجاد انصاری جیسے لوگوں نے دی ہے حالانکہ محمد حسین آزاد ہماری نثر کے رجعتی انداز کی نمائندگی کر رہے تھے، وہ اس کے ذریعہ شاعری کرنا چاہتے تھے اور اس سے سنجیدہ اظہار کی قوت چھین لینا چاہتے تھے۔ مثلاً آب حیات کی مندرجہ ذیل عبارت دیکھئے۔ "نیرنگ خیال" میں یہ اسلوب کام دے سکتا تھا مگر تاریخ و

تذکرہ کے لیے کسی طرح بھی یہ انداز بیان مناسب نہ تھا۔ شیخ ابراہیم ذوق کا تعارف اس شاعرانہ مبالغہ آرائی سے کراتے ہیں گویا کسی بڑے بادشاہ کے جشن تاج پوشی کا ذکر کر رہے ہوں:

"جب وہ صاحب کمال عالم ارواح سے کشورِ اجسام کی طرف چلا تو فصاحت کے فرشتوں نے باغِ قدس کے پھولوں کا تاج سجایا جن کی خوشبو شہرت عام بن کر جہان میں پھیلی اور رنگ نے بقائے دوام سے آنکھوں کو طراوت بخشی۔ وہ تاج سر پر رکھا گیا تو آب حیات اس پر شبنم ہو کر برسا......"

حیرت ہے کہ ایسی دیو مالائی عبارت لکھ کر کوئی صاحب طرز نثر نگار کیسے بن سکتا ہے۔ مہدی نے لکھا ہے کہ "آزاد کو کسی سہارے کی ضرورت نہیں"۔ مگر میرا خیال ہے کہ وہ شاعری اور ایک طرح کے بے لگام تخیل کا سہارا نہ لیں تو دو قدم بھی نہیں چل سکتے۔ یہ سب کچھ ہے مگر اردو کے نثر نگاروں کو متاثر محمد حسین آزاد ہی کرتے ہیں۔ اس کی بس وہی ایک وجہ ہے۔ ہمارے معاشرے کی رومانیت پسندی اور شعر زدگی۔ اگر اردو کے قارئین کی اثر پذیری کی کوئی تاریخ مرتب کی جائے تو ہمیں یہ جان کر حیرت ہوگی کہ میر امن کے مقابلے میں رجب علی بیگ سرور اور احتشام حسین کے مقابلے میں آلِ احمد سرور زیادہ مقبول ہیں۔ جو نثر نگار شعروں کی مدد سے اپنی دوکان سجاتا ہے مقبول اور معروف ہو جاتا ہے۔ یہ بات پہلے بھی تھی اور آج بھی ہے۔ نہ جانے کیوں ہم خالص اور آزاد نثر کے وجود کو گوارا نہیں کرپاتے آخر نثر کی مملکت پر شعر کا سامراجی نظام کب تک مسلط رہے گا؟

اس مسئلے پر ذرا ایک اور نقطۂ نظر سے غور کیجیے۔ اردو کی جو شعر آمیز نثر بن رہی تھی اس کے پس پشت موجودہ اسالیب سے بے اطمینانی ضرور تھی مگر اس بے اطمینانی کے باوجود ہمارے دور اوّل کے نثر نگاروں کے پاس وہ لسانی سرمایہ نہیں تھا جو مغرب سے آیا تھا مجبوراً انھیں عربی اور فارسی کا سہارا لینا پڑا۔ خود ان دو زبانوں میں خالص نثر کی کوئی بہت وقیع روایت نہیں رہی۔ یہ سب کی سب مبالغے کی زبانیں رہی ہیں اور بڑی حد تک آج بھی شعر کی غلامی سے آزاد نہیں ہیں۔ ایسی زبان کے نمونوں نے ہمارے ادیبوں کو خالص نثر کی جوہر شناسی سے محروم رکھا اور وہ

اپنی بے اطمینانی کے باوجود جو زبان لکھتے رہے وہ نثر کم اور خراب شاعری زیادہ رہی۔ وہ مغرب کے علمی خزانوں سے استفادہ ضرور کرنا چاہتے تھے مگر انگریزی کی خاطر خواہ دستگاہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ ان انسانی لطافتوں سے محروم رہے جنھوں نے اس زبان کو تدریے (فرانسیسی سے کم) مہذب تر اسالیب دیئے تھے۔ اس کے علاوہ ہمارے نثر نگار انگریزی کے بعض ایسے نثر نگاروں سے متاثر ہوئے جو خود بھی انگریزی کی آزاد اور خالص نثر نگاری کی روایت میں کوئی اہم حیثیت نہیں رکھتے۔ مثال کے طور پر شبلی نعمانی گبن سے متاثر ہوتے ہیں۔ گبن کی کتاب "زوال سلطنت روما" جس کا ترجمہ سرسید نے کرایا تھا شبلی کے مطالعہ میں آئی اور وہ اس کے طرز نگارش سے متاثر ہوئے۔ مگر یہ اثر پذیری اردو نثر کی تشکیل میں روکاوٹ بن گئی۔ گبن اور برک اٹھارویں صدی کے وہ نثر نگار ہیں جن پر یہ الزام ہے کہ انھوں نے انگریزی نثر کو بول چال کی عام زبان سے دور کرکے اسے شاعرانہ نثر بنا دیا اور اس طرح انھوں نے پر تصنع شاعرانہ نثر کی رجعتی تحریک کی مدد کی۔ یہ تحریک انھیں نثر نگاروں کے زیر اثر انگلستان میں انیسویں صدی میں بھی چلتی رہی۔ کارلائل اور والٹر پیٹر کی تحریریں ان رجعتی اثرات کی شاہد ہیں۔ ہمارے اردو نثر نگاروں کی رومانی نسل جس کا ذکر آئندہ آئے گا۔ والٹر پیٹر کی غیر فطری نثر سے بہت متاثر رہی ہے۔ سرسید کچھ بہتر نثر نگاروں سے متاثر ہوئے۔ ایڈیسن اور اسٹیل کا اسلوب ان کے لئے نمونہ بنا۔ یہ وہ نثر نگار تھے جو انگریزی میں صحافت کے طائرانِ پیش رو کا درجہ رکھتے ہیں۔ وہ ایک عام فہم اور سنجیدہ نثر نگاری کی داغ بیل ڈال رہے تھے۔ سرسید کے سامنے بھی کم و بیش یہی نظریہ تھا۔ اگر اتفاق سے سرسید کسی اور انگریزی کے نثر نگار کو اپنے لئے نمونہ بنا لیتے تو اس زبان کی نثر وہ کچھ بھی نہ ہوتی جو آج ہے۔ سرسید نے استدلالی انداز اور قطعیت انھیں نثر نگاروں سے سیکھی۔ غالباً اس اثر میں مزاجی یکسانیت کا بھی بڑا ہاتھ تھا۔ سرسید بھی انھیں نثر نگاروں کی طرح اپنے سامنے ایک مقصد رکھتے تھے اور اس مقصد کو وہ استدلالی اور صاف نثر کے ذریعہ لوگوں کے ذہن نشین کرا دینا چاہتے تھے۔ مقصد اور طریقۂ کار کے اس اشتراک نے اردو کو تھوڑے دنوں کے لئے ایک مہذب پیرایۂ اظہار عطا کیا۔

ادبی اثرات کے سلسلے میں ہمیشہ یہ نکتہ یاد رکھنے کا ہے کہ متاثر ہونے والے اور متاثر کرنے والوں میں کوئی نہ کوئی مزاجی ہم آہنگی ضرور ہوتی ہے۔ اگر سرسید میں عقلیت نہ ہوتی تو وہ اڈیسن اور اسٹیل سے قطعاً متاثر نہ ہوتے جو اٹھارویں صدی میں انگلستان کے لوگوں کو جذباتیت، شاعرانہ انتہاپسندی اور مذہبی تنگ نظری سے دور رکھنے کی کوششوں میں مصروف تھے اور اس بصیرت اور دلآویزی کے امتزاج کو عام کرنا چاہتے تھے جو سویفٹ کے نزدیک حقیقی کلچر ہے۔ عقلیت پسندی کی وجہ سے سرسید کی نظر میں ایڈیسن اور اسٹیل معزز اور قابل تقلید ٹھیرے۔ شبلی گبن سے کیوں متاثر ہوتے ہیں؟ اس کی ایک بہت بڑی وجہ ہے اور اس کو اگر ہم نے سمجھ لیا تو آئندہ کے مباحث کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہوگی۔ شبلی بنیادی طور پر عقلیت پسند نہ تھے ان کی سرشت میں ایک طرح کی رومانیت تھی (میں یہاں لفظ رومانیت کو اس کے وسیع معنوں میں استعمال کر رہا ہوں) یہ ان کی رومانیت ہی تھی جس نے ان سے اسلام کی عام تہذیبی تاریخ کے بجائے فرزندانِ اسلام کی سوانح عمریاں لکھوائیں۔ رومانیت ہمیشہ انفرادیت پرست ہوتی ہے۔ وہ تاریخ کے اجتماعی مظاہر میں بھی ایک فرد کی شخصیت کی جلوہ فرمائی دیکھتی ہے۔ اسے تاریخ کے جلوۂ صد رنگ میں بہار کے اثبات سے زیادہ کسی ایک نمایاں رنگ کے اثبات کی فکر ہوتی ہے۔ شبلی کے مزاج میں جو عجمیت تھی وہ بھی ان کی فطری رومانیت کی نشاندہی کرتی ہے۔ شبلی کے مزاج میں اگر رومانیت کے بجائے عقلیت کا عنصر غالب ہوتا تو وہ سرسید سے کسی طور پر بھی الگ نہ ہوتے۔ ادب کا ایک معمولی طالب علم بھی یہ جانتا ہے کہ رومانیت اور عقلیت ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

بعد میں جو رومانی نسل پیدا ہوئی اس نے شبلی کو سرسید کی جارحانہ عقلیت کے خلاف ایک باغی کی حیثیت سے دیکھا اور سمجھا۔ اور اس نسل کے جو تصورات ہیں ان پر شبلی کے تصورات کی بڑی گہری چھاپ ہے۔ شبلی کی ذات میں عجمیت یا کفر حسین اور اسلامیت کی جو کشمکش تھی وہ اس رومانی نسل کے افراد میں ختم ہو چکی تھی اور وہ تہذیب الاخلاق کی پروردہ نسل کو کمتر درجے کی چیز سمجھنے لگے تھے۔ انھوں نے جماعت کے مقابلے میں فرد کو، عقل کے مقابلے میں جذبے کو اور کٹر مذہبیت کے مقابلے میں کفر حسین

کو ترجیح دی...... ۔ ذرا سجاد انصاری کی محشرِ خیال کی اس عبارت کو دیکھئے اور سوچئے کہ شبلی کی رومانی شخصیت پرستی بعد کی ادبی نسل کو کس منزل پر لے آئی :

"جماعت محض جاہل، کمزور اور بزدل افراد کا اتحاد ہے جس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ بلند نظر اور بلند حوصلہ افراد کی قوتوں کو ابھرنے کا موقع نہ دیا جائے ۔ جماعت چاہتی ہے کہ برگزیدہ شخصیتوں کی قوتِ ارادہ اور قوتِ عمل دونوں ہمیشہ کے لئے برباد ہو جائیں نظامِ اخلاق جماعت کے اسی بزدلانہ اتحاد کا نام ہے ۔ بلند نظر افراد کا فرض اور اہم ترین فرض یہ ہے کہ جماعت کے اخلاقی قوانین کو پامال کر دیں ورنہ وہ ایک دن ان کی انفرادی عظمت کو پامال کر دے گی ۔"

اگر اردو کے عام ادبی معیاروں سے دیکھئے تو شبلی ہی ایسے نثر نگار نظر آئیں گے جنھوں نے پوری ایک ادبی نسل کو متاثر کیا۔ ان کی اولادِ معنوی میں مہدی افادی، سجاد انصاری، ابو الکلام اور ادبِ لطیف یا انشائے لطیف کی تحریک سے وابستہ بہت سے دوسرے لوگ نظر آئیں گے ۔ اردو کے ناقدین ادبِ لطیف کی تحریک کو علی گڑھ تحریک اور سرسید کی عقلیت اور افادی نقطۂ نظر سے بغاوت کی حیثیت سے پیش کرتے ہیں۔ ان ادیبوں کا جو سب سے بڑا کارنامہ بتایا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ انھوں نے "نثر کو نثریت سے پاک کیا" ۔ وہ جوش سے جگمگاتی ہوئی دلیلیں لائے ۔ یہ عقلی استدلال نہیں، جاگتا جادو لے آئے جو فکر کی مہلت نہیں دیتا اور پہلے ہی وار میں اثر کرتا ہے[1] ۔ یہ تحریک بنیادی طور پر ادب برائے ادب کی تحریک تھی جو انگلستان میں عہد وکٹوریہ میں مذہب اور سائنس کے خلاف ردِ عمل کے طور پر ابھری تھی ۔ آلِ احمد سرور نے اپنے مخصوص باہمہ و بے ہمہ والے انداز میں اس تحریک کی "محشرِ خیال" کے دیباچے میں مدافعت کرنے کی کوشش کی ہے وہ لکھتے ہیں :

"ادب برائے ادب کا یہ دوسرا نظریہ زوال کی علامت نہیں۔ پناہ گزینی کا نظریہ ضرور

۱۔ یہ چند غیر مربوط جملے میں نے ڈاکٹر محمد حسن کی کتاب "اردو ادب میں رومانی تحریک" سے لئے ہیں ۔

زوال آمادہ معلوم ہوتا ہے۔ انگلستان میں پیٹر نے تلاشِ حسن کو اپنا نصب العین قرار دیا۔
اس کا جمالیاتی احساس اس کے طرز میں موجود ہے۔ اس کے نصب العین کی اہمیت نہیں
رہی مگر اس کا طرز اپنی رنگینی و رعنائی کی وجہ سے یادگار ہے۔ یہ حسن پرستی ہمارے شعراء
کے یہاں بہت عام تھی چنانچہ "پیام یار" اور "نقنہ" نے اسے قیامت بنا دیا۔"

اصغر گونڈوی نے اس تحریک کی بنیادی کمزوری کو بھانپ لیا تھا۔ انھوں نے اس پر یہ اعتراض کیا کہ وہ صرف شعریت کے سہارے چل رہی ہے۔ ان کے خیال میں "زبان کا اصلی وقار اس کے سنجیدہ سرمایۂ علمی سے ہے نہ کہ خوبصورت ولطیف طرزِ انشاء سے۔" غالباً اصغر گونڈوی کے ذہن میں نثر اور شاعری کا فرق واضح تھا۔ انھوں نے محسوس کیا کہ یہ لوگ بجائے سنجیدہ اور علمی نثر لکھنے کے شعروں کے پروں پر اڑ رہے ہیں اور اس طرح نہ وہ شاعری کے وفادار ہیں اور نہ نثر کے۔ اس تحریک کی غلط اندیشی یہ تھی کہ اس نے عقل اور استدلال کے بجائے جذبے کی شدت اور اس کے شاعرانہ اظہار پر زور دیا۔ اور اس طرح وہ مہذب نثر جو حالی اور سرسید کے ہاتھوں بن رہی تھی ایک بار پھر اپنے جمالیاتی فلسفے اور تلاشِ حسن کے باوجود شاعری کی "نیم وحشیانہ" فضاؤں میں چلی گئی۔ نثر کو نثریت سے آزاد کرانا ان کا کام نہیں، ان کی سب سے بڑی کمزوری تھی اور اردو کے حق میں بہت بڑی بدنصیبی۔

ابوالکلام ہوں، سجاد انصاری یا مہدی افادی ہوں، سب کے یہاں ایک بہت بڑی کمزوری ہے اور وہ کمزوری ہے ان کی "انانیت"۔ مجھے علم ہے کہ یہ انانیت اس ذہنی تحریک کی دین ہے جسے ہم رومانی تحریک کہتے ہیں اور یہ تمام ادیب اسی ذہنی تحریک کے پرداختہ تھے۔ اسی وجہ سے تقریباً سب کے یہاں کسی نہ کسی درجے کی انانیت ملتی ہے۔ یہ انانیت اچھے شعری کارناموں اور خطابت کو جنم دے سکتی ہے مگر اچھی اور شریفانہ نثر کے حق میں سب سے بڑی دشمن ہے۔ انا ہمیشہ غیر مطمئن اور مضطرب رہتی ہے۔ اس کی بے اطمینانی اور اس کا اضطراب اس کے اندر وہ سکونِ ذہنی پیدا ہی نہیں ہونے دیتا جو ایک اچھے نثر نگار کے لئے ضروری ہے۔ اچھی نثر اپنا موقف کچھ اس دلنشیں انداز سے ہم پر واضح کرتی ہے کہ ہم قائل ہو جاتے ہیں۔ اس دور کا ہر نثر نگار پرسکون انداز کے

باتیں کرنے کی صلاحیت سے محروم ہے۔ وہ یا تو رنگین غباروں کو اڑا کر انھیں دور تک اور دیر تک خاموشی سے دیکھتے رہنے کا عادی ہے یا تو پھر اپنی "صاعقہ بردوش شخصیت" کے زور پر عوام کی ذہنیت پر تازیانے لگانے میں لذت محسوس کرتا ہے۔ خطیبانہ نثر نرم گوئی اور شرافت کلام کے جوہر سے محروم ہونے کی وجہ سے ہمارے اندر ایک طرح کی اکتاہٹ پیدا کر دیتی ہے اور ہمیں کچھ ایسا محسوس ہونے لگتا ہے گویا کوئی شخص بجائے گفتگو کرنے کے چیخ رہا ہو۔ مولانا ابوالکلام کی نثر کے بارے میں سجاد انصاری کا یہ جملہ بہت معروف ہے کہ "اگر قرآن نازل نہ ہو چکا ہوتا تو یا مولانا ابوالکلام کی نثر اس کے لئے منتخب کی جاتی یا اقبال کی نظم"۔ اس جملے سے سجاد انصاری کے ذہن کی ایک کج روی کا پتہ چلتا ہے۔ غالباً ان کے نزدیک نثر عام تحریر اور گفتگو کے بجائے پیمبرانہ طمطراق کی زبان ہے۔ ہمارے نثر نگار جب تک نثر کے ضبط و توازن کی دلپذیر کیفیت کو نہ سمجھیں گے اسی طرح گمراہ رہیں گے۔ ابوالکلام کے تذکرے کی اس عبارت کو دیکھئے اور فیصلہ کیجئے کہ آپ زندگی کے عام مسائل اور معمولات کے سلسلے میں بغیر اپنا ذہنی توازن کھوئے ہوئے اس طرح دیر تک گفتگو کر سکتے ہیں:

"میری طرف دیکھو، میں ایک انسان تم میں موجود ہوں جو سالہا سال سے ایک ہی صدائے دعوت بلند کر رہا ہے، میں سب کو ایک بات کی طرف تڑپ تڑپ کر پکارتا رہا اور لوٹ لوٹ کر بلا رہا ہوں۔ تم نے ہمیشہ اعراض بلکہ غفلت و انکار کی ساری سنتیں تازہ کر دیں افسوس تم میں کوئی نہیں جو میری زبان سمجھتا ہو، تم میں کوئی نہیں جو میرا شناسا ہو۔"

کچھ لوگوں کے نزدیک ابوالکلام کی نثر ایک "آتش نوا انفرادیت کی آواز" ہے۔ ان کی یہ آتش نوائی مستقبل کے قاری کو ان کی انجمن میں بیٹھنے نہ دے گی۔ ہماری نثر آئندہ جب حقیقی نثر بنے گی اس وقت نثر کے ایسے نمونے بے کیف اور بے رنگ نظر آئیں گے۔ ایک عبارت اور دیکھئے کیا دنیا کی کسی زبان کی خود نوشت سوانح میں آپ کو الفاظ کے اسراف کی ایسی مثال مل سکے گی:

اپنی سرگزشت اور روئیداد عمر لکھوں تو کیا لکھوں؟ ایک نمود حباب اور جلوۂ سراب کی تاریخ قلمبند ہو تو کیوں کر ہو؟ دریا میں حباب تیرتے ہیں ہوا میں غبار اڑتے ہیں لطف

نے درخت گرائے ہیں، سیلاب نے عمارتیں بہادی ہیں۔ عنکبوت نے اپنی پوری زندگی تعمیر میں بسر کردی، مرغ آشیاں پرست نے کونے کونے سے تنکے جمع کئے۔ خرمن و برق کا معاملہ آتش و خس کا افسانہ، ان سب کی سرگزشتیں لکھی جا سکتی ہیں تو لکھ لیجئے۔ میری سوانح عمری بھی انھیں میں مل جائے گی۔ نصف افسانۂ امید اور نصف ماتم یاس۔" (تذکرہ)

خطابت یوں بھی قدیم قبائلی دور کے باقیات میں سے ہے جب قبیلے کی سیادت اور سرداری صرف چند ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں ہوتی تھی جو دوسروں کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ ذہین ہوتے تھے۔ جدید دور کی نثر میں خطیبانہ انداز کی کارفرمائی اس بات کا ثبوت ہے کہ نثر نگار پوری دنیا کو بہرا سمجھ کر گفتگو کر رہا ہے۔ خطابت آمیز نثر کی ایک کمزوری یہ بھی ہے کہ وہ الفاظ کے سلسلے میں مسرف ہوتی ہے اور اپنی ساری رعنائی مترادفات کے استعمال سے قائم رکھتی اور کم سے کم الفاظ کے استعمال سے جادو جگانے کے ہنر سے ناواقف ہوتی ہے۔ آج تک ہماری عادت زندگی اور ادب دونوں میں اسراف سے قریب در احتیاط سے دور رہی ہے۔ فرانس میں انیسویں صدی ہی میں ایک تحریک شروع ہوگئی تھی جو "موجوز" کے نام سے موسوم ہوئی، اس تحریک کے اماموں میں مشہور فرانسیسی ناول نگار فلوبیر بھی تھا۔ اس تحریک کا مقصد یہ تھا کہ وہ ہر کیفیت، ہر جذبے اور ہر خیال کے لئے صرف ایک مناسب لفظ کی تلاش کرے۔ اس نظریہ کی رو سے ہر خیال کے اظہار کے لئے ذخیرۂ الفاظ میں صرف ایک ہی مناسب اور موزوں لفظ ہوتا ہے اور جو نثر نگار اس لفظ کی تلاش میں جس حد تک کامیاب ہوتا ہے اسی حد تک وہ بڑا فن کار ہے۔ الفاظ دیگر یہ تحریک الفاظ کے محتاط استعمال کی اہمیت کو واضح کرنے کی ایک کوشش تھی۔ اردو میں آج تک مجھے اس انداز کی تحریک کا سراغ نہیں مل سکا ہے۔

اردو کے رومانی دور کے تقریباً سارے ہی ادیب عبارت آرائی، رنگینیٔ بیان شعریت اور خطابت کے فریب میں گرفتار رہے ہیں۔ ان میں سے ہر شخص کو صاحب طرز نثر نگار ہونے کی سند ملی لاالحہ ان میں سے کسی کے ذہن میں حقیقی نثری اسلوب کا تصور نہیں تھا۔ نثر میں شاعری کر لینے ہر شخص معراج کمال سمجھتا تھا۔ افسوس ہے کہ ہمارے نقادوں نے بھی اسی لَے میں گفتگو کی مثلاً

آل احمد سرور کے نزدیک سجاد انصاری کے یہاں نیٹشے کی روح، برنارڈ شا کی بت شکنی، آسکر وائلڈ کی Paradox، بیدل کی انانیت اور غالب کی انفرادیت کا عکس ملتا ہے۔" وہ یہ بات فراموش کر گئے کہ ان میں سے بیشتر عناصر ایسے ہیں جو ایک مہذب اور نارمل نثر نگاری کے دشمن ہیں۔ ہمارے رومانی نثر نگاروں کی فہرست میں نیاز، عبدالغفار، یلدرم اور خلیقی بھی ہیں۔ ان کے فن پر الگ الگ گفتگو کرنا مشکل ہے مگر ان سب کے یہاں عورت، شاعری، انانیت اور پرشکوہ انداز بیاں کی کارفرمائی ہے اور یہ سب کے سب اردو کی حقیقی نثر کے لئے ایک عرصہ تک خطرہ رہے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ ہم نے خطرے کو محسوس نہ کیا اور ان کے کارناموں پر وجد کر کے اپنی دنیا اور عاقبت خراب کرتے رہے۔

میں نے ابھی کہا کہ اس دور کا ہر نثر نگار صاحب طرز ہونے کا دعویدار ہے۔ دراصل صاحب طرز بننے کا خبط ہمیشہ نثر نگاری کو متاثر کرتا ہے۔ نثر کا اچھا اور متوازن اسلوب صناعی اور خطیبانہ بلند آہنگی سے نہیں خلوص کی سادگی سے بنتا ہے۔ پرشوکت اور بلند آہنگ نثر میں بقول بونامی ڈابری خلوص کی کمی ہوتی ہے۔ ہمارے نثر نگاروں کے نزدیک اسلوب آرائش اور صناعی کا دوسرا نام ہے۔ بونامی ڈابری اور ہربرٹ ریڈ نے نثری اسلوب کی بڑی سچی تعریف کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"اسلوب زیور کا نام نہیں ہے۔ یہ کسی طرح کی پیچیدگی کا بھی نام نہیں ہے یہ اپنے وجود کے صاف احساس کا نام ہے۔ جو بھی پہلے اسلوب کے چکر میں پڑ جاتا ہے سمجھو کہ ڈوب گیا۔ سب سے زیادہ اہمیت اس بات کی ہے کہ ہم وضاحت اور صفائی کے ساتھ سوچنے لگیں۔"

کچھ اسی طرح کی بات ژاں کاکتو نے بھی کہی ہے:

"اسلوب کبھی بھی ابتدائی قدم نہیں ہو سکتا۔ یہ تو بہت بعد کی چیز ہے۔ اسلوب بہتوں کے نزدیک سادی باتوں کو پیچیدگی سے کہنے کا نام ہے لیکن میرے خیال میں اسلوب کی بڑائی اسی میں ہے کہ پیچیدہ باتوں کو سادگی سے بیان کیا جائے۔"

دنیا کی تقریباً سبھی مہذب زبانوں نے اسلوب کے ان نکتوں کو سمجھ لیا ہے اور وہ آرائش اور شعریت کے جال سے نکل چکی ہیں۔ انگریزی کی جدید اور قدیم نثر کا مطالعہ کیجئے تو آپ پر یہ بات روشن

ہو جائے گی کہ انگریزی نثر میں بھی ایک عرصہ تک نثر اور شاعرانہ نثر میں ایک طرح کی سالبقت رہی ہے۔ اس کی پرانی نثر شعر کے آہنگ سے قریب تھی اور آج اس سے بہت دور ہے۔ پہلے اس کے جملوں میں شعر کے مصرعوں کی سی سختی تھی۔ اب اس کے جملوں کی ترکیب میں لچک نرمی اور ہمہ گیری ہے۔ جدید انگریزی نثر کا رشتہ عوامی زبان سے زیادہ گہرا ہو چکا ہے اور اس کا آہنگ بھی بول چال کی زبان کے آہنگ سے قریب آ رہا ہے اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اس کے نثر نگار انفرادی اسلوب کے فریب سے آزاد ہو رہے ہیں۔ اب وہ کلنٹ بروک کے الفاظ میں "پرشور عظمتوں" کے شیدائی نہیں رہ گئے ہیں وہ ایک ایسی نثر کی تشکیل کر رہے ہیں جو دوٹ حاصل کرنے والی خطابت سے دور بے تکلف افہام و تفہیم کی زبان ہے۔ ان کی نثر اپنے جملوں اور پیراگرافوں سے ہمیں متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کا مجموعی تاثر اہم ہوتا ہے جو ہم کو اندر سے بدل کر رکھ دیتا ہے، اس میں محبت اور نفرت کے جذبات کا سہارا نہیں لیا جاتا بلکہ قاری پر بھروسہ کر کے گفتگو کی جاتی ہے۔ ان صلاحیتوں سے ہماری نثر محروم ہے۔ اگر ایک آدھ نثر نگار ایسا پیدا بھی ہوتا ہے تو اس کی پذیرائی نہیں ہوتی، اس کے اصل جوہر کو کوئی سمجھتا نہیں، اسے بے کیف اور بے نمک سمجھ کر ٹھکرا دیا جاتا ہے۔ ہمارے اس ذہنی رویے کی صرف ایک وجہ ہے وہ یہ کہ ہمارے پاس لطف اندوزی کے صرف شعری معیار ہیں اور ہم انھیں پر اپنی نثر کو پرکھنا چاہتے ہیں جب صورت حال یہ ہے تو ہم یہ اعتراف کیوں نہیں کر لیتے کہ ہم اور ہمارے نثر نگار دونوں کو اپنے مزاج، انداز فکر اور اسلوب بیان کی تہذیب کرنی ہے۔ شاید اس اعتراف کے ساتھ اردو میں مہذب نثر کی تشکیل کا کام شروع ہو جائے!

رشید احمد

علامہ آر۔ پی۔ ڈیوہرسٹ

(ایک یورپین مستشرق کی شخصیت کے خدوخال)

پہلی قسط

بیسویں صدی کے آغاز میں جو انگریز انگلستان سے انڈین سول سروس میں داخل ہو کر ہندوستان آئے، ان میں مسٹر آر۔ پی۔ ڈیوہرسٹ (Robert Peget Dewhurst) اپنے تبحر علمی، ذہانت و ذکاوت، شوق مطالعہ، فکر و تلاش اور مشرقی علوم و السنہ سے اپنی شیفتگی کے اعتبار سے ایک منفرد ہستی تھے انھوں نے بیلیل کالج، آکسفورڈ کے ایک کھلے مقابلہ کے امتحان میں شریک ہو کر ریاضی میں آنرز کے ساتھ ڈبل فرسٹ کلاس حاصل کیا۔ اسی طرح انگریزی ادبیات میں بھی انھوں نے آنرز کی ڈگری لینے پر اکتفا نہ کی بلکہ عربی، فارسی، اردو، ہندی اور سنسکرت میں بھی ڈگریاں حاصل کیں اور بالآخر ۱۸۹۲ء میں وہ انڈین سول سروس کا امتحان پاس کر کے ہندوستان آئے اور بحیثیت حاکم ضلع وہ یوپی کے اضلاع فرخ آباد، اناؤ، بلیا، بستی اور رائے بریلی میں متعین رہے۔ ان کا علمی ذوق نہایت پاکیزہ اور بلند تھا۔ وہ نہایت بذلہ سنج اور طباع تھے۔ شرافت نفس، رحم دلی اور وسیع المشربی کے ساتھ ساتھ انھیں اپنے ذاتی وقار اور عزت نفس کا بڑا پاس تھا۔ ان کا مزاج انگریزی حسن معاشرت اور ہندوستانی تہذیب کی بہترین اقدار کا ایک دل نواز سنگم تھا۔ انڈین سول سروس کا جوا محض اس شوق فراواں کے سبب انھوں نے اپنے کندھے پر رکھا تھا کہ اس کے ذریعہ علوم مشرقی سے بہرہ مندی کے ہندوستان میں ان کو بہتر مواقع حاصل ہوں گے اور اس طرح وہ اپنی تشنگی علم بجھا سکیں گے۔ مگر علم و ادب کے اس پرستار و شیدائی کے لئے یہاں سول

سروس کے روایتی آہنی ڈھانچے کی مضبوط گرفت اور انتظامی مصلحت اندیشیوں کے گوناگوں مقتضیات زنجیرِ پا ثابت ہوئے۔ بالآخر انھوں نے فرائض ڈپٹی کمشنری کے بکھیڑوں سے کنارہ کش ہو کر سکونِ خاطر کی تلاش میں صیغۂ عدل و انصاف کے دامن میں پناہ لی اور ۱۹۱۰ء میں وہ بحیثیت ڈسٹرکٹ و سشن جج ضلع گونڈہ مامور ہوئے۔

ادیب و محقق ہونے کے علاوہ مسٹر ڈیو ہرسٹ ایک کریم النفس اور شریف انسان بھی تھے اور وہ مشرقی تمدن کی صالح اقدار اور ہندوستانی معاشرہ کی قدیم روایات کے بڑے قدر دان ہی نہیں تھے بلکہ اہلِ ہند کے سچے ہمدرد و بہی خواہ اور ہماری تحریکِ آزادی کے حامی تھے۔ ان کے وقت کو گزرے ہوئے نصف صدی ہونے کو آئی اس لئے ان کے حالات کا عینی مشاہدہ کرنے والے یا ان سے ذاتی طور پر آشنا اب خال خال موجود ہیں اور جو باقی بچے ہیں وہ بھی پا بر رکاب ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد ان کا جاننے والا کوئی نہ رہے گا اور ان کے آثار نقش و نگارِ طاقِ نسیاں ہو جائیں گے۔ اس اندیشہ کے پیشِ نظر بعض احباب کا تقاضا ہوا کہ مجھے ان کے جو کچھ حالات معلوم ہیں انھیں قلم بند کر کے محفوظ کر دوں تاکہ وہ مستقبل کے مورخ کے لئے مایۂ تحقیق بہم پہنچائیں۔ چنانچہ ان سطور کی نگارش کے لئے احباب کا اصرار ہی وجہ جواز ہے، اور پھر جج صاحب سے ذاتی ملاقات کی بنا پر تابِ سخن میرے لئے جرأت آموز ثابت ہوئی۔ ان اوراقِ پریشاں کے ذریعہ جو کچھ بھی ناظرین کی خدمت میں زرہِ امتثال امر پیش ہے اس سے صرف گزارشِ احوالِ واقعی ہی مقصود ہے، اپنا بیانِ حسنِ طبیعت نہیں۔ لیکن موضوع پر کچھ لکھنے سے پہلے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اولاً ان حالات و اسباب کا ذکر کر دوں جن کی بدولت مجھے ان سے شرفِ نیاز و قربت حاصل ہوا۔

اپنی بدبختی سے بعض حوادث کا شکار ہو کر میرا داخلہ محکمۂ پولیس میں ہو گیا اور آغاز ۱۹۱۴ء میں بحیثیت پولیس افسر میں گونڈہ پہنچا۔ مسٹر ڈیو ہرسٹ اس وقت وہاں تشریف فرما تھے۔ میری پہلی ملاقات ان سے کچھ ایسے سازگار حالات میں ہوئی کہ وہ مجھ پر مہربان ہو گئے اور رفتہ رفتہ مجھے ان کی خدمت میں کافی رسوخ حاصل ہو گیا۔ مگر اس رسم و راہ کی نوعیت بالکل نجی اور ادبی قسم کی تھی۔ فرضِ منصبی کے سلسلہ میں یا مجھے ان کے حضور پیش ہونے کا پہلے پہل جو اتفاق ہوا اس کا واقعہ یوں ہے کہ شروع ملازمت ہی میں مجھے

جلال پور میں ایک نوجوان عورت کے قتل کے مقدمہ میں تفتیش کا اتفاق ہوا۔ واقعہ بالکل سچا تھا، مگر قرائن کے ثبوت کے سوا ملزمان کے خلاف کوئی عینی شہادت نہ تھی۔ مقدمہ کافی پیچیدہ اور مشکل تھا اور شہادت ثبوت کی بعض اہم کڑیاں گم تھیں۔ ملزمان کی سزایابی کے لئے اس کے سوا چارہ نہ تھا کہ محکمہ پولیس کی شہرہ آفاق خوش فکری اور طلسم بندی کے ذریعہ مقدمہ میں جان ڈالی جائے۔ مگر اس کے لئے جو فن کاری اور چابکدستی درکار تھی اس سے میں نابلد تھا بلکہ اسے گناہ سمجھتا تھا۔ چنانچہ میں نے اپنے روزنامچہ تفتیش میں ثبوت کی خامیوں کا صاف صاف اظہار و اعتراف کیا اور لکھا کہ باوجودیکہ ملزموں کے خلاف کوئی عینی شہادت نہیں ہے تاہم موقعہ واردات کی عام تفتیش اور قرائن کی عام شہادت سے میرا ضمیر انھیں مجرم تصور کرتا ہے۔ اس لئے میں اس ٹوٹے پھوٹے ثبوت ہی پر انھیں عدالت کے عدل و انصاف کے سپرد کرتا ہوں۔ عدالت ان کو ثبوت کی خامیوں کی بنا پر رہا کر سکتی ہے۔

جج صاحب کا معمول تھا کہ سنگین مقدمات کی تفتیش کے روزنامچے وہ اپنے بنگلہ پر منگوا کے خود مطالعہ کرتے اور پوری طرح تیار ہو کر مقدمہ کی سماعت فرماتے۔ چنانچہ اس مقدمہ میں اپنے روزنامچہ میں تو میں نے ثبوت کی خامیوں کا ذکر کر ہی دیا تھا لیکن جب بروئے عدالت میرے بیان کا وقت آیا تو اس موقعہ پر بھی میں نے بڑی بے باکی سے اس کا اعادہ کر دیا۔ میرے اس بیان پر عدالت میں سناٹا چھا گیا۔ لوگ باہم چہ میگوئیاں کرنے اور میرے بیان کو میری نا اہلی اور ناتجربہ کاری پر محمول کرنے لگے۔ مگر لائق جج نے ملزم رحیم تیلی اور اس کے ساتھی یعنی دونوں ملزموں کو سزائے موت کا حکم سنا دیا۔ اور ایسی عالمانہ تجویز تحریر فرمائی جو ان کی نکتہ رسی، انصاف پسندی، اور عدل گستری کا شاہکار رہے۔ قرائن و شواہد کے ناکافی ہونے کے باوجود انھوں نے اپنی حیرت انگیز قوت استدلال سے اپنے فیصلہ کو اتنا محکم و مضبوط بنا دیا تھا کہ اس کے خلاف نہ تو اپیل ہی عدالت عالیہ سے منظور ہوئی اور نہ ملزمان بادشاہ کے مراحم خسروانہ کے مستحق متصور ہوئے انھوں نے اپنی تجویز کا خاتمہ اس مشہور شعر پر کیا تھا۔

قریب ہے یار روز محشر چھپے گا کشتوں کا خون کیونکر
جو چپ رہے گی زبان خنجر لہو پکارے گا آستیں کا

یہی نہیں بلکہ جج صاحب نے اس تجویز میں میری راست کرداری۔ حق گوئی اور اخلاقی جرأت کی تعریف کرتے ہوئے تحریر فرمایا کہ اس سے قبل ان کو نہ تو کسی ایسے پولیس افسر سے سابقہ پڑا اور نہ پولیس کی تفتیش کا ایسا سچا ریکارڈ ان کی نظر سے گزرا۔ اس مقدمہ کے فیصلہ کے بعد ڈیوہرسٹ صاحب کی بارگاہ میں مجھے اور بھی قربت حاصل ہو گئی۔ شفقت وعنایت تو وہ پہلے بھی فرماتے تھے اب اس میں کچھ احترام کا شائبہ بھی پیدا ہو گیا۔ ان کی اس ذرہ نوازی وہمت افزائی کے سبب مجھے ان سے ملنے کے اکثر مواقع ملتے رہے۔

وہ میرے دوران ملازمت میں قریب پانچ سال کے گونڈہ میں رہے اور ۱۹۱۸ء میں وہیں سے میرے سامنے ملازمت سے سبکدوش ہو کر انگلستان واپس گئے اور آکسفورڈ یونیورسٹی میں اردو اور ہندی کے استاد مقرر ہو گئے۔ اس زمانہ میں مجھے ان کے دو ایک خط بھی موصول ہوئے تھے جب ان کا قیام نمبر ۹۔ پال مال، لندن میں تھا۔ انھوں نے ۱۹۳۲ء میں وفات پائی۔ جب وہ ملازمت سے سبک دوش ہو کر گونڈہ سے رخصت ہو رہے تھے تو ان کے الوداعی جلسہ میں بابو بندیشوری پرشاد صاحب تقدیر، (ایڈوکیٹ وچیئرمین میونسپل بورڈ گونڈہ) نے ایک پراثر نظم رخصت پڑھی تھی۔ جس میں جج صاحب کے گوناگوں اوصاف حمیدہ اور ان کے علم وفضل کو سراہتے ہوئے کہا تھا:۔

یہ جلسہ آج کس کا رشکِ دربارِ سکندر ہے — کہ جس کی شان سے ہر اک صورت آئینہ ششدر ہے
زمینِ سبزہ پر ہر اشکِ شبنم مثلِ گوہر ہے — جو گل ہے آج گلشن میں وہ داغِ قلبِ مضطر ہے
وطن جاتے ہیں اپنے جو فدا حبِ وطن کے ہیں — یہ جلسۂ الوداعی ان سے ملنے کو مقرر ہے
بیاں اوصاف کیونکر ہو سکیں ڈیوہرسٹ صاحب کے — کہ عنقائے خیال اپنا مثالِ مرغِ بے پر ہے
حصولِ علم اتنا ہے کہ یہ حیرت رہی سب کو — کہ مشرق کی زبانوں میں یہ ملکہ ان کو کیونکر ہے

ہیں احسان اس قدر زیادہ کہ ان کا ایک شمہ بھی
ادائے شکر کر سکنا مرے امکاں سے باہر ہے

مسٹر ڈیوہرسٹ کی ذہانت ولیاقت اور ان کے علمی مشاغل کے بیان سے پہلے ان کی انسان دوستی عالی ظرفی جوہر شناسی اور وسیع المشربی کا ذکر ضروری ہے۔ انھوں نے اپنی عدالت کی صدر منصرمی کے لئے

جن صاحب کا انتخاب کیا وہ اپنی وضع قطع کے اعتبار سے مشرقی تمدن کے بہترین نمائندہ ہونے کے علاوہ بڑے نفاست پسند، پابند اصول اور اردو فارسی کی اعلیٰ تعلیم کے سوا انگریزی میں بھی اچھی لیاقت رکھتے تھے۔

ان کا ... جن کی وضعداری اور پابندیٔ اوقات اتنی شہرت اختیار کر گئی تھی کہ ان کی سواری کا بگھہ جب کچہری جاتا ہوا چوک بازار گونڈہ سے گزرتا تو لوگ اپنی گھڑیوں کا وقت ملا لیتے۔ جج صاحب کی غربا پروری اور شرافت نفسی کا یہ عالم تھا کہ وہ انتہائی راز داری کے ساتھ محتاجوں، یتیموں اور بیواؤں کی اعانت کرتے اور مستحق طلبار کو وظائف دیتے۔ انھوں نے نہ معلوم کتنے نادار اور بے سہارا نوجوانوں کو امداد دے کر باکار بنا دیا جو اپنی زندگی میں کامیاب ہو کر خوب پھولے پھلے۔ ان کی وسیع المشربی کا یہ انداز تھا کہ وہ اپنے ہندو مسلم ملازمان کی آڑ میں ہندوؤں کے تہواروں اور دیگر خاص مواقع پر کبھی رامائن کے پاٹھ وست نارائن کی کتھا اپنے یہاں کرواتے اور کبھی مسلم تہواروں پر محفل میلاد۔ اور ان میں ایک عامی کی حیثیت سے خود بنفس نفیس شریک ہوتے اور در پردہ سارے مصارف کے کفیل ہوتے۔ ان امور کے انصرام میں انھوں نے اپنے اردلی مصاحب علی کو اپنا محرم راز بنا یا تھا۔ ایسے بلند کردار اور پاکیزہ انسان کے ساتھ رہتے رہتے مصاحب علی کے قلب پر بھی جمال ہم نشیں کا کچھ ایسا پرتو پڑا کہ وہ ایک پاکباز اور پرہیزگار انسان بن گیا اور جج صاحب کے ہندوستان سے رخصت ہونے کے بعد اس نے پھر نوکری نہ کی اور ملازمت سے کنارہ کش ہو کر ایک گوشہ میں جا بیٹھا اور اپنی بقیہ زندگی یادِ الٰہی میں بسر کر کے اس جہانِ فانی سے رخصت ہو گیا۔ جج صاحب جب تک زندہ رہے انگلستان سے اس کی پرورش اور خبر گیری کرتے رہے۔

مسٹر ڈیوہرسٹ کو مشرقی زبانوں میں سے اردو سے غیر معمولی لگاؤ اور انس تھا جسے اس عہد میں حکومت وقت کی دفتری و سرکاری زبان ہونے کا مرتبہ حاصل تھا۔ وہ اس بات کو بہت پسند کرتے تھے کہ اہلِ ہند اپنی نجی اور سرکاری دونوں حیثیتوں سے اپنی مادری زبان میں بات چیت کریں اور اپنا قومی لباس استعمال کریں۔ لباس کی بدوضعی تو خیر نظر انداز بھی کر دیتے مگر زبان کے معاملہ میں وہ بہت سخت تھے۔ بڑے سے بڑے مقدمات میں بھی وہ فریقین کے وکلار کی بحث ہمیشہ ہندوستانی یعنی اردو میں سنتے، اور اکثر نامی وکلار جو ان کے مزاج داں تھے اس امر کی کوشش کرتے اور احتیاط ملحوظ رکھتے کہ دوران بحث و خطاب

یزی کا ایک لفظ بھی منہ سے نہ نکلے۔ حتیٰ کہ بعض روزمرہ کے زبان پر چڑھے ہوئے انگریزی الفاظ کا استعمال بھی
صاحب کی خوشنودیٔ مزاج میں ترک کرکے ان کے مترادف اردو الفاظ ڈھونڈکر اور اکثر برمحل تصنیف کرکے
تعمال کرتے، اور یہ امر واقعی جج صاحب کے لطف و مسرت کا باعث ہوتا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان کسی
زبان میں، خواہ وہ کتنا ہی پڑھ لکھ جائے اور مشق و مہارت حاصل کرلے، اس حسن وخوبی اور قدرت
کے ساتھ اظہار خیال نہیں کرسکتا جس طرح اپنی مادری زبان میں کرسکتا ہے۔ اسی بنا پر وہ اپنے
منے، یعنی ایسے انگریز کے سامنے جس کی نہ صرف مادری زبان انگریزی تھی بلکہ وہ انگریزی ادبیات کا فاضل و
ں بھی تھا، کسی ہندوستانی کے انگریزی بولنے کی جسارت کو، خواہ وہ کہیں کا اعلیٰ ڈگری یافتہ ہی کیوں نہ ہو،
چڑانا تصور کرتے اور اسے اپنی شان میں گستاخی سمجھ کر چراغ پا ہو جاتے۔ وہ خود ہمیشہ نہایت شستہ و
اردو بولتے اور عطف و اضافت و اوقاف کے صحیح و برمحل استعمال سے ان کی گفتگو بے ساختگی اور دل
اور دل آویزی کا مرقع بن جاتی۔

انگریزی بول چال سے جج صاحب کی نفرت و پرہیز کی بے شمار مثالوں میں سے نمونۃً یہاں دو ایک
کرنے پر اکتفا کی جاتی ہے:۔

لکھنؤ کے ایک مشہور و معروف وکیل اپنے کسی نجی کام سے گونڈہ آئے تھے اور جج صاحب سے مل کر دوسری
سے واپس جانے کی عجلت میں تھے۔ وہ جج صاحب کے مزاج کی خصوصیات سے واقف نہ تھے، کمرہ
ت میں انگریزی میں یہ کہتے ہوئے داخل ہوئے May I disturb you, Sir, for a
minute یہ سنتے ہی جج صاحب برافروختہ ہو گئے اور چپراسی سے کہا کہ یہ کون گستاخ ہیں، ان سے کہو
عدالت سے فوراً باہر چلے جائیں۔ وہ باہر نکل گئے اور بڑی خفگی و ناراضگی سے کہا کہ اس امر کی بابت
سے شکایت کریں گے۔ مقامی وکلاء نے انھیں کسی طرح سمجھا بجھا کر رخصت کیا اور کہا کہ اس سے بجز و قعہ
ید تشہیر کے کوئی مفید نتیجہ نہ نکلے گا۔

ریاست پرس پور کے ایک بڑے تعلقہ کے مقدمہ میں جو ان کے اجلاس پر زیر سماعت تھا منجانب
اول ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرو مشہور و معروف بیرسٹر الہ آباد اور منجانب فریق ثانی ڈاکٹر سر راش

بہاری گھوش نامور بیرسٹر کلکتہ پیروکار تھے۔ جج صاحب کو جب ملک کے ان چوٹی کے وکلا کی آمد کا علم ہوا تو اپنے منصرم سے کہا کہ ڈاکٹر سر تیج بہادر سپرو کی اردو میں فصیح و بلیغ تقریر سن کر آج مجھے نہایت خوشی حاصل ہوتی مگر افسوس کہ ان کے فریق مقابل ڈاکٹر سر راش بہاری گھوش اردو میں بحث کرنے سے معذور ہیں اور میں انگریزی میں بحث سننا گوارہ نہیں کر سکتا ایسی صورت میں مقدمہ کی خود سماعت کرنے کے بجائے اسے ماتحت جج کا اجلاس پر منتقل کرتا ہوں۔

مسٹر ڈیو ہرسٹ نے گونڈہ میں بار ایسوسی ایشن کی عمارت کا سنگ بنیاد رکھا تھا۔ اسی طرح ایک کرکٹ کلب بھی قائم کیا تھا اور ان دونوں کے وہی صدر بھی تھے۔ ۱۹۱۵ء میں ایک کرکٹ میچ افسران اور وکلا کے مابین ہوا۔ جج صاحب کے کھیلنے کا نمبر آیا۔ علی گڑھ کالج کے مشہور بولر علی حسن جو اس زمانہ میں گونڈہ میں ڈپٹی سپرنٹنڈنٹ پولیس تھے بولنگ کر رہے تھے۔ جج صاحب اچھے کھلاڑی تھے۔ ان کی گیندوں کو خوب پیٹا کئی باونڈریاں لگائیں۔ کافی رن بنانے کے بعد بالآخر علی حسن صاحب کی ایک شاطرانہ گیند کو مس کر کے بولڈ آؤٹ ہو گئے، تو ان کی عمدہ بولنگ کی داد دیتے ہوئے کہا حسن صاحب کسی نے سچ کہا ہے لالچ بری بلا ہوتی ہے۔ دیکھئے میں آپ کی للچاتی ہوئی گیند (Tempting Ball) کا بالآخر شکار ہو ہی گیا جس پر نصیر عثمانی مرحوم مشہور ظریف و طباع وکیل نے جو کھیل میں شریک تھے فوراً جج صاحب سے عرض کیا حضور کیا مضائقہ ہے! اس للچاتی ہوئی گیند کی تنگ ظرفی کا تو بھرم کھل گیا مگر حضور والا نے بھی تو کیسے کیسے حدود اربعہ (Boundaries) لگائے ہیں جو سرزمین کھیل (Bounder) پر عرصہ تک یادگار رہیں گے یہی نہیں انگریزی کے بعض اسما و دیگر الفاظ روزمرہ کے عجیب و غریب تراجم کئے جاتے۔ خود جج صاحب ٹائپ رائٹر کو دولایتہ کتابت اور پوسٹ کارڈ کو تختی کتابت فرمایا کرتے۔ وغیرہ

مسٹر ڈیو ہرسٹ کی فرصت کے لمحات مطالعہ اور تحقیق علمی پر صرف ہوتے۔ وہ ہمیشہ علوم مشرقی قدیم و نادر علمی نسخوں کی جستجو میں رہتے اور جب کوئی نادر چیز ہاتھ آتی تو بہت خوش ہوتے اور بڑے شوق و سے بیٹھ کر اس کا مطالعہ کرتے۔ خود اسے نقل کرتے، ترجمہ کرتے، حواشی لکھتے اور نہ جانے کتنے محققانہ سے اس کی نقد اور پرکھ کر کے اس کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ کرتے۔ حکام میں تو خیر کون ان کا

پبلک میں بھی جو لوگ علم وادب کا ذوق رکھتے وہ کچھ تو احساس کمتری کے سبب اور کچھ جج صاحب کی نازک مزاجی، مشکل پسندی اور تبحرِ علمی کے باعث ان کی بارگاہ میں حاضری کی ہمت و حوصلہ نہ رکھتے تھے۔ میری صورت یہ تھی کہ میں مفصلات میں مامور تھا اس لئے مجھے ان کی خدمت میں بالالتزام حاضری کے مواقع حاصل نہ تھے، ہرچند کہ موصوف ہمیشہ میری بڑی حوصلہ افزائی فرماتے تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ میں نے فرق مراتب کو ہمیشہ ملحوظ رکھا اور کبھی اپنی حدود سے آگے نہ بڑھا۔ اس طرح باوجود دیگونہ قربت کے مجھے ان کے علمی مشاغل سے پوری واقفیت حاصل نہ ہوئی۔ اس باب میں میری غفلت کا ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس زمانہ میں جج صاحب کی تحقیق علمی کی اہمیت اور قدر و قیمت کا مجھے کوئی احساس و اندازہ نہ تھا۔ اب تقریباً نصف صدی گزر جانے کے بعد جب اس مقالہ کی تحریر کا خیال پیدا ہوا تو میں نے گونڈہ کا دور دراز سفر اختیار کر کے وہاں اپنے ایسے رفیقوں کو تلاش کیا جو خود بھی صاحب ذوق ہوں اور ڈیوہرسٹ صاحب کی علمی و ادبی زندگی سے براہ راست یا بالواسطہ کچھ واقفیت بھی رکھتے ہوں تو میدان خالی نظر آیا۔ لے دے کر اب صرف ایسی دو ہستیاں (بابو بندلیشوری پرشاد تقدیر۔ ایڈوکیٹ و پریسیڈنٹ میونسپل بورڈ گونڈہ اور کنور شونا تھ صاحب ایڈوکیٹ) باقی رہ گئی ہیں۔ چناں چہ میں نے ان دوستوں سے ڈیوہرسٹ صاحب کی علمی تحقیق کے سرمایہ کا پتہ لگایا تو معلوم ہوا کہ وہ سب ان کے ساتھ انگلستان چلا گیا۔ میرے رفیق جناب کنور صاحب نے البتہ مجھے چند ایسے قدیم قلمی نسخے دکھائے جن کی نقل جج صاحب نے خود اپنے ہاتھ سے تیار کر کے ان پر کچھ کام کیا تھا۔ بعض دیگر علمی نوادر جن کو دیگر ذرائع سے جج صاحب نے حاصل کر کے خود اپنے ہاتھ سے تیار کر کے ان پر کچھ کام کیا تھا وہ اب مجھے دیکھنے کو بھی نہ ملے۔ میں اپنی ۳۴ سالہ ملازمت ختم کرنے کے بعد پنشن کا اب انیسواں سال پورا کر رہا ہوں اس نصف صدی کے دوران نہ معلوم کتنے انقلابات عظیم ہو چکے ہیں۔ بہرحال سردست میں ان چند قدیم قلمی کتب کی یادداشت ذیل میں درج کر رہا ہوں جو کنور صاحب کے ذریعہ جج صاحب تک پہنچیں اور ان کی تحقیق علمی کا موضوع بنیں۔ آئندہ اس سلسلے میں جو چیز دستیاب ہوئی اسے منظر عام پر لانے کی کوشش کی جائے گی۔ میری یہ بھی کوشش ہے کہ ڈیوہرسٹ صاحب کے خاندان سے اپنے تعلقات دیرینہ کی تجدید کر کے ان کے علمی اور تحقیقی کارناموں کا پتہ معلوم کروں، اور اس مقالہ کی دوسری قسط کی صورت

میں اسے پیش کروں ۔ وما توفیقی الا باللہ ۔

"مثنوی در بیان بوعلی شاہ قلندر" قلمی نسخہ، قدیم بزبان فارسی ۔ کسی ہندو بزرگ کی تصنیف ہے جس کی ابتداء "سری گنیش ایمہ" سے ہوتی ہے ۔ اور تاریخ تحریر دوم رمضان المبارک ۱۲۳۲ھ درج ہے ۔ نسخہ قلمی قدیم در علم ہیئت و نجوم بزبان فارسی ۔ "مثنوی تسیما" نسخہ قدیم بزبان فارسی جسے کنور صاحب کے دادا منشی ہزاری لال نے تصنیف کیا ۔ نسخہ قدیم قلمی ہیئت و نجوم بزبان فارسی جس میں مختلف بروج و سیارگان کی نہایت پاکیزہ قلمی تصاویر ہیں ۔

علامہ آر۔ پی ۔ ڈیوہرسٹ روائل ایشیاٹک سوسائٹی (لندن) کے ممبر تھے جو ۱۸۲۹ء میں قائم کی گئی تھی ۔ لیکن اس سے پہلے کلکتہ میں سر ولیم جونس نے ۱۷۸۴ء میں ایشیاٹک سوسائٹی قائم کی تھی ۔ سر ولیم جونس فارسی عربی اور سنسکرت کے عالم تھے اور مغربی دنیا کے ان افراد میں سے تھے جو ہیومانزم کے شیدائی تھے اور مشرق کی زبانوں اور ادبیات کے فدائی، وہ اپنے ہمعصروں میں اس بات کا سب سے زیادہ احساس رکھتے تھے کہ مشرقی علوم کا خزانہ بہت وسیع ہے اور مشرقی تہذیبوں کی خصوصیات گوناگوں، یورپ جس کے تعلقات مشرق سے بڑھ رہے ہیں، اگر ان تہذیبوں کو نہ سمجھ سکا تو یہ تعلقات سطحی ہوں گے اور ان کی بنیاد محض مادیت پر ہوگی، ذہنی و روحانی روابط قائم نہیں ہوں گے اور اس سے یورپ ہی کا نقصان ہوگا ۔ اس طرح ایشیاٹک سوسائٹی جس کا مقصد ایشیا کے علوم، ادبیات، فنون، آثار اور تاریخ کے متعلق تحقیق و تلاش تھا، ایک ایسا ادارہ تھا جس نے اہل یورپ کی توجہ اس اہم کام کی طرف مبذول کرائی اور پھر اس کے بعد انیسویں صدی کے نصف اول میں یورپ میں کئی ادارے اس طرز کے قائم ہوئے ۔

سید حرمت الاکرام

غزل

جلوۂ اول کی ساعت کب پلٹ کر آئے ہے
ورنہ جو لمحہ ہے اپنے آپ کو دہرائے ہے

اپنا اپنا دائرہ ہے اپنی اپنی رہگذر
منزل گم گشتگاں میں کون کس کو پائے ہے

کس سے پہچانی گئی ہے وقت کے قدموں کی چاپ
ورنہ آہٹ بیتے لمحوں کی بھی اکثر آئے ہے

زہرہ و پرویں کہاں سے لائیں اتنا حوصلہ
زندگی کو زندگی ہی آئنہ دکھلائے ہے

فکر کے ہر موڑ پر ملتی ہے اک دنیا نئی
لیکن انساں خود غبارِ راہ میں کھو جائے ہے

دیکھنا نادیدہ جہانوں کا نہ ہو کوئی سفیر
کون سوتی رات میں زنجیرِ در کھڑکائے ہے؟

زندگی کے مرحلو! کیوں ہو تم اتنے جانگداز
آگہی سہمی سی ہے دیدہ وری تھرائے ہے

صبح کی مانگ اپنی کرنوں سے بھرے ہے کس لیے؟
مہرِ تاباں کب کسی کو راز یہ بتلائے ہے

اک وہ آنسو جس کو سعیِ رائگانِ غم کہیں
ان کے دامن تک پہنچ کر جانے کیوں اترائے ہے

کوہکن بن کر اٹھو حرمت جہانِ فکر میں
تیشۂ فن سے بھی جوئے شیر لائی جائے ہے

شاہد حسین چودھری

ہندی ادب کا عہدِ جدید

جب ہم ہندی ادب کے پچھلے سو سال کا جائزہ لیتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ ہر پہلو اور ہر لحاظ سے ہندی ادب میں نمایاں اور اہم تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ دراصل اس کا یہ دور تبدیلی اور انقلاب کا دور ہے۔ اس میں جمود نہیں حرکت ہے، قدامت پسندی نہیں ترقی پسندی ہے۔ تنگ نظری سے بغاوت اور وسیع النظری کا خیر مقدم ہے۔ موجودہ دور میں ہندی ادب نے ایک ایسے دریا کی شکل اختیار کرلی ہے جو مختلف دھارے بناتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔ ان رجحانات کی نشوونما میں مغربی نظریات اور خیالات کا بہت بڑا ہاتھ رہا ہے اور یہ بات بے تامل کہی جاسکتی کہ انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں ہندی ادب جب مغربی تہذیب، مغربی خیالات اور خاص طور سے انگریزی زبان و ادب سے روشناس ہوا تب ہی وہ اپنے فرسودہ خیالات اور محدود دائرے سے نکل کر آگے کی منزلوں کو چھو سکا، دورِ نو کا خیر مقدم کر سکا اور شاعروں نے قدیم غیر ضروری روایات کا پردہ ہٹا کر اس بدلتی ہوئی دنیا کو نئے زاویے سے دیکھا۔

ہندی ادب کا موجودہ دور صرف کسی ایک خاص رجحان اور نظریہ کا ترجمان نہیں بلکہ زندہ ادب کی طرح اس میں مختلف رجحانات اور نظریات بھرپور چمک کے ساتھ ملتے ہیں۔ کسی ملک یا قوم یا شخصیت سے کلیتاً مستعار نہیں لئے گئے بلکہ بھارت کی شاندار قدیم اور تاریخ سے ورثہ کے طور پر سنسکرت کے واسطے سے ہندی ادب کے حصہ میں آئے اور وقت کی رفتار کے مطابق مختلف ادوار میں یہ نظریات غیر ملکی اثرات سے متاثر ہوئے او[illegible]ت سے ہندی ادب کا سرمایہ بڑھتا رہا۔

ہندی ادب کی تاریخ سے معمولی واقفیت رکھنے والا شخص بھی اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ ہندی ادب کے ابتدائی دور میں رزمیہ کلام اور بھکتی کال (۱۳۱۸ - ۱۶۴۳) اور ریتی کال (۱۶۴۳ - ۱۸۵۷) میں صرف شرنگار رس (عشقیہ کلام) کا ہی دور دورہ تھا۔ طویل اور مختصر نظموں کی زیادتی تھی ہاں بھکتی کال کے ادب میں روحانیت چھائی ہوئی تھی لیکن عشق حقیقی کی کیفیات کے اظہار میں بھی اکثر مادی تشبیہات واستعاروں کا سہارا لینا پڑتا تھا۔ ریتی کال شاعری کے زوال کا زمانہ تھا کیونکہ شاعری دلی جذبات اور حقیقی احساسات کی ترجمان نہ تھی بلکہ راجاؤں اور آقاؤں کو خوش کرنے کا ذریعہ تھی پوری زندگی کی عکاسی ادب کا مقصد نہ تھا، بلکہ ادیب کی نگاہ عورت کے شاداب جسم تک محدود تھی۔ رام چندر کے اعلیٰ اور پاکیزہ اخلاق کا شیدائی یعنی "رام چندرکا" کا مصنف کیشو بھی عورت کو نظر انداز نہ کرسکا بلکہ اس کے حسن سے متاثر ہوکر بے ساختہ کہہ اٹھا۔

پورن کپور پان کھائے کیسی مکھ واس

ادھر ارُن رچی سدھا سوں سدھارے ہیں

چترت کپول، لول لوچن، مکر ا ین

امل جھلک، جھلکنی موہی مارے ہیں

بھرکٹی کٹل جیسی تیسی نہ کرے ہو ہو ہیں

آنجی ایسی آنکھیں۔ کیشو راے ہیری ہارے ہیں

کاہے کو سنگار کو لگارتی ہے میری آلی

تیرے انگ بناہی سنگار کے سنگارے ہیں

(تو دیکھتی نہیں کہ بغیر پان کھائے ہی تیرے منہ سے کپور کی خوشبو آتی رہتی ہے تیرے ہونٹ گلابی ہیں خوبصورت ہیں اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کو امرت جیسی شیریں چیز سے بنایا گیا ہے۔ سانچے میں ڈھالے گئے تیرے رخساروں اور مخمور آنکھوں کے آئینہ میں پڑنے والی جھلک مجھے ہوش میں نہیں رہنے دیتی۔ تیری جیسی بانکی

چتون شاید ہی کسی کی ہو۔ کاجل جیسی تیری سیاہ نشیلی آنکھیں ہیں تو خود حسن کا مجسمہ ہے
تیرا حسن سنگار سے بے نیاز ہے۔ اس لئے تو اپنی آرائش کر کے اپنی خوبصورتی
کو نہ بگاڑ۔)

نثر کا ہندی ادب میں وجود تک نہ تھا۔ گل بکاؤلی جیسی کتابیں بہترین ناول تصور کی جاتی تھیں
تنقید ماہانہ رسائل کے چند کالم تک محدود تھی۔ اوریجنل ڈرامے بالکل ناپید تھے۔ زبان کا کوئی مستقل
روپ نہ تھا۔ الفاظ کا ذخیرہ کم تھا۔ زیادہ تر الفاظ بگڑی ہوئی شکل میں اور غیر مروج تھے لیکن
بیسویں صدی کے پہلے نصف میں ہندی ادب میں ایک عظیم انقلاب آیا۔ وہ عوامی بنا۔ خیالات میں
عظمت آئی اور وسعت بھی۔ نئے نظریات اور مختلف رجحانات کی آمیزش سے ہندی ادب کا دائرہ
وسیع ہوتا چلا گیا۔ آج کے فن کار کا قلم انسان کے دل کی آواز اور اس کی حقیقی دھڑکنوں کے اظہار
کے لئے جنبنا بے تاب اور بے چین ہے اتنا کلام کو حسن بخشنے کے لئے نہیں۔ پنت کے الفاظ میں:

تم جن من میں وس کر سکو میرے و چار
دانی میری چاہیئے کیا تمھیں النکار

شعروشاعری کے ساتھ نثر نگاری بھی توجہ کا مرکز بنی۔ اب نثر کے اسالیب میں استحکام آچلا
وہ اپنے پیروں پر کھڑا ہونے کے قابل بنا۔ اس کے ہر حصے میں پختگی آئی۔ نفسیاتی، رومانی تاریخی
سیاسی، سماجی، مذہبی ناول اور کہانیاں لکھی جانے لگیں۔ تنقید اور مضامین کے میدان میں رام
شکل اور شیام سندر داس جیسی صاحب قلم شخصیتوں نے قدم رکھا۔ جے شنکر پرساد جیسے عظیم
نگار کو پاکر فن ڈرامہ اپنے عروج و کمال کو پہونچا۔

اس طرح ادب کی تمام شکلوں کا نہ صرف وجود میں آنا بلکہ ہر شکل کا اپنی اپنی جگہ مختلف رجحانات
کا حامل اور آئینہ دار ہونا اس دور کی سب سے بڑی خصوصیت ہے۔ لیکن اس سے بھی اہم خصوصیت
اس دور کے اپنے تقاضے ہیں معلوم ہے کہ ہندی ادب کا ابتدائی دور ویررس پردھان اور ریتی
کال شرنگار رس پردھان تھے۔ اس کے برخلاف موجودہ دور اگرچہ ویر یگ نہ تھا پھر بھی ویر

ے بھری پری شاعری کی کمی نہ رہی۔ رام دھاری سنگھ دنکر، شیام نرائن پانڈے نے رزمیہ جذبات کی
کاسی اور ترجمانی چندر اور بھوشن کے انداز پر کی۔ یہی نہیں بلکہ دنکر اور پانڈے کی حقیقت نگاری
ے سامنے چندر اور بھوشن کی مبالغہ آمیزی حقیر سی نظر آنے لگی۔ دنکر کی مشہور تصنیف 'کوروکشیتر'
ے ہیرو بھیشم' کا آدرش دیکھئے۔

کایروں سی بات کر مجھ کو جلا مت، آج تک
ہے رہا آدرش میرا ویر تا بلیدان ہی
جاتی مندر میں جلا کر شورتا کی آرتی
جا رہا ہوں وشو سے چڑھ ویدھ کے ہی یان پر

بندگی بھی اس دور کا عوامی مزاج نہ تھا لیکن تلسی داس کی طرح میتھلی شرن گپت نے راموی
مسلک میں سورداس کی طرح رتنا کر اور ہری اودھ نے کرشنوی مسلک میں اپنے قلم کے جوہر دکھائے
لیکن ان کے رام اور کرشن بھگوان نہ ہو کر بھگوان کے اوتار اور عظیم انسان تھے۔ انسانیت کی تعمیر ہی
ان کی آمد کا مقصد تھا۔ میتھلی شرن گپت کے رام نے صاف صاف یہ اعلان کیا۔

سندیش یہاں میں نہیں سورگ کا لایا
اس بھوتل کو میں سورگ بنانے آیا

ہری اودھ کے کرشن نے بھی کہا

اپورن آدرش دکھا ہتر تو کا
ہیر دان کی پشو کو منشیتا

کرشن نے صحیح اور سچا راستہ دکھلا کر حیوان جیسے انسانوں کو
انسانیت سے نوازا۔

موجودہ دور اگرچہ کلیتاً شرنگار کر نہیں لیکن شرنگار نے بھی اس دور کا سنگار کیا ہے، اس
کو بنایا اور سنوارا ہے، پنت کی 'گرنتھی' اس دور کے شباب کی صحیح تصویر ہے۔ مہادیوی کی کسک،

تڑپ ٹیس اور آنسو بھی وئوگ شرنگار (ہجر، فراق) کا بیش قیمت سرمایہ ہیں اور ان سے بڑھ کر
ادب کے دورِ حاضر کے شعراء نے مادرِ وطن سے محبت کا سبق دیا۔ ماکھن لال چترویدی نے پھ
کی زبانی مادرِ وطن سے اپنی دلی محبت کا اظہار اس طرح کیا ۔

"مجھے توڑ لینا بن مالی

اس پتھ پر دینا پھینک

ماتر بھومی پر شیش چڑھانے

جس پتھ جاویں ویر انیک"

اور صرف یہی نہیں بلکہ مادرِ وطن سے آگے بڑھ کر انسانیت سے محبت کرنے کا سبق دیا،
اخوت اور رواداری کے جذبے کو عام کرنے کی کوشش کی ۔ اسی لئے گوپال شرن سنگھ نے صا
صاف اعلان کیا کہ

"جگ کی سیوا کرنا ہی بس ۔ ہے سب ساروں کا سار

وشو پریم کے بندھن ہی ہیں ۔ مجھ کو مکتی کا دوار"

ریتی کال میں جنسی جذبات کا بھونڈے الفاظ میں اظہار کیا گیا۔ لیکن اس دور کے چھا
وادی ادب میں جنسی جذبات کی ترجمانی اچھوتے انداز میں مناسب اور شیریں الفاظ کا سہارا لے
کی گئی۔ پریا (محبوبہ) کی جگہ مکل (کلی، کونپل) ، پریمی کی جگہ مدھپ (بھونرا) ، وشاد (غم) کے
اندھکار (تاریکی) وغیرہ نئی علامتوں کا استعمال ہوا۔ اس طرح طرز بیان میں استعاروں او
کنایوں کا اضافہ ہوا۔ یہ اضافہ اس دور کی خوبصورت دین ہے ۔

موجودہ دور سائنسی دور ہے ۔ اس لئے ہر واقعہ اور ہر چیز کو عقل کی کسوٹی پر کسنا ا
پرکھنا اس دور کی اپنی انفرادی خصوصیت ہے۔ اس سبب سے آج کی ہندی میں مذہبی تصانیف
کی بنیاد عقیدے سے بڑھ کر عقلی دلائل پر قائم ہے ۔ عہدِ ماضی کے ادیبوں کی نگاہ چیزوں کی ظاہ
ہیئت (شکل) پر جا کر ٹھہر جاتی تھی ۔ صلاحیت ہونے پر بھی اس سے آگے وہ شاید خود بھی بڑھ

نہیں چاہتے تھے لیکن زمانۂ حاضر کے ادیب ظاہری شکل کو ہی قلمبند کر کے نہیں رہ جاتے بلکہ اس چیز کے نزدیک رہنے پر اس سے خاص لگاؤ ہو جانے پر ذہن میں جو خیالات ابھرتے ہیں، جو احساسات جنم لیتے ہیں، ان کو بنیاد مان کر انسانی تخیل کی پرواز کو قلم کی گرفت میں لانے کی کوشش کرتے ہیں۔ احساس اور کیفیت نفس کے تجزیہ کی کوشش کرتے ہیں۔ اس لئے آج کی ہندی تصانیف فرضی و خیالی نہ ہو کر عقل و فہم کے زیادہ قریب ہیں۔

ہندی ادب کے موجودہ دور کو عہد نثر کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ بلاشبہ بڑی حد تک یہ کہنا مناسب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے نثر کا وجود برائے نام تھا۔ اور اب نثر میں ناول، افسانے، ڈرامے، تنقید، تحقیقی مضامین، سوانح حیات اور دوسرا مفید لٹریچر ملتا ہے لیکن جہاں تک انسان کو متاثر کرنے اور اس کی توجہ اپنی جانب مبذول کرانے کا تعلق ہے۔ میرے خیال میں موجودہ دور نثر کا دور نہیں بلکہ شعر و شاعری یا نظم کا دور ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ کیونکہ نازک ترین جذبات گہرے احساسات اور بلند خیالات کی ترجمانی کرنا ہی ادب کا اہم مقصد ہے۔ اس عظیم مقصد کے باعث ہی ادب کی عظمت ہے، اور اسے دوسرے فنون پر برتری حاصل ہے۔ اس عظمت کا بار اٹھانے کی جتنی صلاحیت شعر و شاعری میں ہے نثر میں نہیں ہے اس لئے موجودہ دور کو بھی ہم نظم ہی کا دور کہہ سکتے ہیں۔

اس طرح ہندی ادب کے موجودہ دور میں مضامین کی مختلف شکلوں اور نوعیتوں کے لحاظ سے، خیالات کی فراوانی اور پختگی کے اعتبار سے، نئے اسلوب، خوبصورت تشبیہوں اور استعاروں کی حیثیت سے بڑی جامعیت ہے۔ مزید برآں اس میں حرکت ہے، جمود نہیں۔ اس کی بنیادیں سماج کی زندہ حقیقتوں پر قائم ہیں۔ اس لئے یقین کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مستقبل روشن ہے۔ انسان کی پوری زندگی اس کا موضوع اور سچی انسانیت کا فروغ اس کا مقصد ہے۔

تبصرہ و تعارف

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخوں کا آنا ضروری ہے)

آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈیمی بنیادی طور پر تلگو کی اکیڈیمی ہے، لیکن آندھرا پردیش میں شروع سے ہی اس حقیقت کو تسلیم کیا گیا ہے کہ اس ریاست کی دوسری اہم زبان اردو ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کے روشن خیال دانشوروں کی رہنمائی میں یہاں کی ساہتیہ اکیڈیمی تلگو کتابوں کے ساتھ اردو کتابیں بھی شائع کرتی رہی ہے۔ اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ تلگو بولنے والے اس علاقہ میں اردو کو بدیسی زبان نہیں سمجھا جاتا، اس زبان اور اس کے ادب کے اسلوب بیان اور تہذیبی سرمایے کو ہندوستان کی مشترک تہذیب کا ایک ضروری اور خوبصورت حصہ تسلیم کیا جاتا ہے۔

آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈیمی ضروری سمجھتی ہے کہ اس علاقہ کی دو بڑی زبانوں ـــــ تلگو اور اردو ـــــ میں تعاون و اشتراک ہو اور اس مقصد کے حصول کے لئے اس نے اردو بولنے والوں کو تلگو ادب سے اور تلگو بولنے والوں کو اردو ادب سے روشناس کرنے کا بھی منصوبہ بنایا ہے۔ ذیل میں جن کتابوں کا تعارف کرایا جا رہا ہے، وہ اکیڈیمی کی انھیں قابل قدر کوششوں کے سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔

۱۔ حیدرآباد کے ادیب (انتخاب نثر) مرتبہ: زینت ساجدہ

تاریخ طباعت جلد اول: دسمبر ۱۹۵۸ء، صفحات (۴۰۰)، قیمت: غیر مجلد چار روپے، مجلد پانچ روپے

تاریخ طباعت جلد دوم: اگست ۱۹۶۲ء، صفحات (۳۴۶)، قیمت درج نہیں

جہاں تک معلوم ہو سکا ہے، حیدرآباد میں پہلا باضابطہ مطبع ۱۸۲۵ء میں نواب فخرالدین خاں شمس الامراء نے قائم کیا، ان کا اپنا دارالترجمہ بھی تھا جو تاریخ، جغرافیہ اور سائنسی علوم کی انگریزی اور فرانسیسی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کراتا تھا، یہ ترجمے اسی مطبع سے شائع ہوتے تھے۔ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ نواب صاحب کے دارالترجمے اور مطبع نے اردو نثر کی کتنی بڑی خدمت انجام دی ہوگی، اس کے بعد تو تصنیف و تالیف کا کام چل پڑا ہوگا اور اردو نثر کا ذخیرہ بڑھتا گیا ہوگا۔ یہ بات معلوم و معروف ہے کہ حیدرآباد نے علوم و فنون اور اردو زبان کی بڑی خدمت کی ہے، اس خدمت میں خود حیدرآباد کے عالموں اور ادیبوں کا بڑا حصہ ہے، لیکن اس صف میں بیرون حیدرآباد کے اہل علم اور ادیب بھی بڑی تعداد میں شامل رہے ہیں اور اس میدان میں ان کی مساعی جمیلہ بھی قدر و اعتراف کی مستحق ہیں۔ زینت ساجدہ نے اپنے پیش لفظ میں صحیح لکھا ہے کہ گزشتہ نصف صدی میں باہر سے آنے والوں، مقامی ادیبوں اور جامعہ عثمانیہ کے فرزندوں نے اردو نثر (ادب) اور اس کی مختلف اصناف کو ترقی دینے میں بڑا اہم حصہ لیا ہے۔ جدید حیدرآباد کی ذہنی تربیت میں ان سب کا ہاتھ ہے، انھیں ادیبوں نے ان روایات کی داغ بیل ڈالی جن سے ایک نئے اور شاندار ادبی دور کا آغاز ہوا۔

"آندھرا پردیش ساہتیہ اکاڈمی نے اس دور کی اہمیت کے پیش نظر نظم و نثر دونوں کا انتخاب شائع کرنے کا فیصلہ کیا۔ انتخاب نثر کی پہلی جلد...... میں ۵۳ ادیبوں کے رشحات قلم کو جگہ دی گئی (دوسری جلد) میں ۵۷ ادیبوں کے نثری نمونے شامل ہیں ــــ اس طرح (۱۱۰) ادیبوں کا انتخاب پیش کیا جا سکا ہے جس کے مطالعہ سے اس عہد کے نثر نگاروں اور نثر نگاری کا پورا پورا اندازہ ہو سکتا ہے۔"

جن لوگوں کو اس طرح کے انتخابات شائع کرنے کا تھوڑا بہت تجربہ بھی ہے وہ اس سے بخوبی واقف ہوں گے کہ یہ کام کتنی دیدہ ریزی کا ہے، ڈاکٹر محی الدین زور نے پہلی جلد کے پیش لفظ میں اس محنت، صبر و ضبط اور دشواریوں کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے جن کا

زینت ساجدہ صاحبہ کو سامنا کرنا پڑا۔ ظاہر ہے کہ ان جگر کاویوں کا معاوضہ انھیں کچھ لینا تھا، انھوں نے لیا اور وہ یہ کہ انھوں نے اپنی پسند کے شہ کار چنے۔ ان کے انتخاب اور پسند سے اختلاف کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی جانفشانی سے انکار نہیں ہو سکتا۔ اس انتخاب کی ایک خوبی یہ بھی ہے کہ ہر انتخاب کے ساتھ تعارفی نوٹ بھی ہے جس کے مطالعہ سے ہر ادیب کے بارے میں ضروری معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔" یہ بہت ضروری تھا کہ اس سے آج کے پڑھنے والوں کو، جن کی تعداد کم نہیں، ان ادیبوں کے متعلق کچھ نہ کچھ معلوم ہو جاتا ہے جن کا انھوں نے یا تو نام ہی سن رکھا ہے یا نام سے بھی واقف نہیں۔

۲۔ حیدرآباد کے شاعر (انتخاب کلام)

مرتب جلد اول: خواجہ حمید الدین شاہد
مرتب جلد دوم: سلیمان اریب

تاریخ طباعت جلد اول: دسمبر ۱۹۵۸ء، صفحات (۳۲۶)، قیمت: غیر مجلد چار روپے، مجلد پانچ روپے

تاریخ طباعت جلد دوم: مارچ ۱۹۶۲ء، صفحات (۴۴۸)، قیمت: غیر مجلد پانچ روپے، مجلد چھ روپے

پہلی جلد میں ۵۸ اور دوسری میں ۵۹ شاعر ہیں، اس طرح کل ۱۱۷ شاعروں کا انتخاب کیا گیا ہے، اس کی شکل تذکرہ کی سی ہے، اس میں نقد و تبصرہ نہیں ہے اور یہ بہت اچھا ہے کہ مرتبین نے "غالب کی طرفداری" کی تہمت نہیں لی ہے، پھر بھی لوگوں کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ نثر نگاروں کے مقابلہ میں شاعروں کے انتخاب کا کام کتنا نازک اور خطرات سے پر ہوتا ہے۔ مرتبین نے بہرحال کمال دیانتداری سے اس کی کوشش کی ہے کہ "ہر شاعر کے حاصل شدہ کلام میں سے بہترین کلام، اس کی صحیح نمائندگی کرے، پیش کیا جائے۔" شاعروں کے متعلق جو تعارفی نوٹ دئے گئے ہیں وہ بھی بڑی احتیاط کے ساتھ ترتیب دئے گئے ہیں، الغرض آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈیمی کا یہ کام دوسری زبانوں کے اس طرح کے اداروں کے لئے ایک اچھی مثال ہے۔

۴۔ تلگو افسانے   مرتب: داشرتھی

اردو میں بیس تلگو افسانوں کا یہ مجموعہ (اس پر قیمت وغیرہ کچھ درج نہیں ہے) آندھرا پردیش ساہتیہ اکیڈمی کی وہ کوشش ہے جو قومی یکجہتی اور مختلف لسانی گروہوں کے مابین افہام وتفہیم کی فضا ہموار کرتی ہے۔ ہر زبان کا، ہر ادب کا اپنا مزاج اور مخصوص رنگ ہوتا ہے اور وہ اس علاقے کی زندگی کا آئینہ دار ہوتا ہے جس کے سماج میں صدیوں کی گہرائی تک اس کی جڑیں چلی گئی ہوتی ہیں، ایسے ادب کو کسی دوسری زبان میں منتقل کرنا آسان کام نہیں ہے، زبان وبیان کی وہ ساری خوبیاں اور خصوصیتیں جو کسی ادب کی انفرادیت کی حامل ہوتی ہیں، ان کا بوجھ دوسری زبان کو اٹھانا جس کی اپنی انفرادیت ہو، مشکل ہوتا ہے۔ داشرتھی صاحب نے جن لوگوں کے اشتراک وتعاون سے یہ مشکل کام انجام دینے کی کوشش کی ہے، ان سب نے اس کا لحاظ رکھا ہے کہ ان افسانوں کے ترجمہ کو اُردو بولنے والوں کے ذوق اور ان کے مزاج کے مطابق بنایا جائے۔" پھر بھی بعض مقامات ایسے آتے ہیں جہاں عبارت میں جھول محسوس ہوتا ہے، محاوروں کی بھی بعض غلطیاں ہیں، ویسے مجموعی طور سے ترجمہ خاصا اچھا ہے۔

پیش لفظ سے معلوم ہوا کہ یہ معاملہ یک طرفہ نہیں ہے، شری سلیم کونڈہ چندرا مولی شاستری نے اردو کہانیوں کا تلگو میں ترجمہ کیا ہے، اس طرح ملک کی دو بڑی زبانوں کے درمیان لین دین کا سلسلہ شروع ہو چکا ہے، مرکزی ساہتیہ اکیڈمی نے بھی اس کام کی ابتدا کی ہے، لیکن اس طرح کی کوششیں غیر سرکاری اداروں کی طرف سے ہونی چاہئیں، خاصے بڑے پیمانے پر ہونی چاہئیں اور جاری رہنی چاہئیں۔ ہو سکتا ہے کہ جو کام سیاستداں کے بس کا نہیں، اگرچہ وہ تقریریں زیادہ کرتا ہے، وہ ادیب اور مترجم کر جائیں اور رفتہ رفتہ ایک عرصہ میں وہ قومی ادب وجود میں آجائے جو اتحاد و یکجہتی کے ساتھ ملک میں سیاسی استحکام بھی پیدا کرے۔

زیر نظر مجموعے کے اکثر افسانوں میں آندھرا پردیش کی دیہاتی زندگی کی جھلک ملتی ہے، لیکن بعض افسانے ایسے بھی ہیں جو انسانی نفسیات کی گتھیوں سے تعلق رکھتے ہیں، انسان، انفرادی

طور پر بھی اور اجتماعی لحاظ سے بھی، جہاں ہوتا ہے مسئلے پیدا بھی کرتا ہے اور انھیں حل یا حل کرنے کی کوشش بھی کرتا ہے، ان افسانوں میں یہ بات نمایاں ہے اور اس سے بھی اس حقیقت کی نشاندہی ہوتی ہے کہ انسان ایک ہے اور ادب، خواہ کسی زبان یا علاقے کا ہو، اس کا اپنا ادب ہے۔

۴۔ سرودِ وقت

از محمد فضل الرحمٰن

تاریخ طباعت: جنوری ۱۹۶۵ء، صفحات ۱۶۳، قیمت: دو روپے

"سرودِ وقت" فضل الرحمٰن صاحب کی نظموں کا مجموعہ ہے، یہ وہی جانی پہچانی شخصیت ہے جس کی ادبی کاوشوں سے لوگ ڈراموں کی شکل میں واقف ہیں، وہ خود کہتے ہیں کہ "میری ذہنی توانائیاں — جب کبھی فرصت نصیب ہوئی، ڈرامہ نویسی پر صرف ہوئی ہیں"۔ بہت کم لوگوں کو معلوم ہوگا کہ وہ شعر بھی کہتے رہے ہیں اور انھوں نے اچھی نظمیں لکھی ہیں، تکنیک یا شعری روایات کے سلسلہ میں انھوں نے کسی "بدعت" سے کام نہیں لیا ہے، ہاں یہ ضرور ہے کہ انھوں نے ایسے موضوعات پر نظمیں لکھی ہیں جن پر غالباً ایک نثر نگار ہی، طبع آزمائی کی جرأت کر سکتا ہے، دیکھنا یہ چاہئے، اور اسی کے وہ اپنے قارئین سے طالب بھی ہیں، کہ جن موضوعات پر جس طرح انھوں نے اظہارِ خیال کیا ہے کیا نثر میں بہتر طور پر انھیں پیش کیا جا سکتا تھا، موضوعات کی رنگارنگی کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کی نظمیں انسان دوستی، جدید حکمت اور سائنسی حقیقتوں سے متعلق ہیں، مناظرِ قدرت اور مراحلِ حیات بھی نظم کئے گئے ہیں اور یہ سب کچھ بڑی سادگی کے ساتھ سیدھے سادے انداز میں بیان ہوا ہے لیکن اثر پڑھنے والے پر بہرحال ہوتا ہے۔ بعض نظموں کا آہنگ بلند بھی ہے اور دلآویز بھی، جیسے "شہیدِ محبت" اور "خرابات" کہیں کہیں اقبال کا اثر صاف نمایاں ہے۔

۵۔ شیشہ و تیشہ

مرتب: مجتبیٰ حسین

تاریخ اشاعت: مارچ ۱۹۶۴ء، صفحات ۲۲۴، قیمت: تین روپے

کوہکن کے قلمی نام سے روزنامہ "سیاست" کے ظریفانہ کالم "شیشہ و تیشہ" میں لکھنے والا طنز و مزاح نویس شاہد صدیقی، اگرچہ مرحوم و مغفور ہو چکا ہے لیکن اب بھی زندہ ہے کہ اردو ادب و

کے جانکاروں کو "شیشہ و تیشہ" کا بظاہر ظریفانہ لیکن بباطن دانشمندانہ کھیل کبھی نہیں بھول سکتا۔ شاہد کی شخصیت میں فکر و متانت اور بذلہ سنجی و ظرافت کچھ اس طرح شیر و شکر ہو کر رہ گئی تھی کہ یہ کہنا مشکل ہے کہ ان میں کون سی چیز زیادہ جاندار اور تخلیقی تھی۔ شاہد کے یہاں زبان، ادب، فنکارانہ مزاح اور بھرپور طنز ملتا ہے اور پھر اس کا افادی پہلو بھی ابھر کر سامنے آجاتا ہے۔ شاہد نے مزاحیہ نظمیں بھی لکھی ہیں اور خوب لکھی ہیں۔ "حسن اور دھماکہ" اسی طرح کی ایک نظم ہے جو تجرباتی دھماکوں پر ایک بھرپور وار ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر "فن" جاندار ہے تو فنکار امر ہے۔ امید ہے کہ شاہد صدیقی کے ظریفانہ کالموں کا یہ انتخاب ادبی حلقوں میں پسند کیا جائے گا۔

۶۔ رہنمائے کتاب داری   مصنف : غلام رسول

سن طباعت: ۱۹۶۳ء، صفحات ۱۶۶، قیمت: تین روپے

لائبریری سائنس کے موضوع پر یہ کتاب اُن لوگوں کے لئے لکھی گئی ہے جو انگریزی سے ناواقف ہیں اور کتاب داری یا کتب خانوں کی تنظیم سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ اس موضوع پر اردو میں غالباً یہ پہلی کتاب ہے جو اپنے موضوع پر مستند کتابوں کے متعلقہ حصوں کے ترجموں پر مشتمل ہے، غلام رسول صاحب (سابق لائبریرین، سٹی کالج، حیدرآباد، دکن) کی یہ کوشش تحسین و تعریف کی مستحق ہے

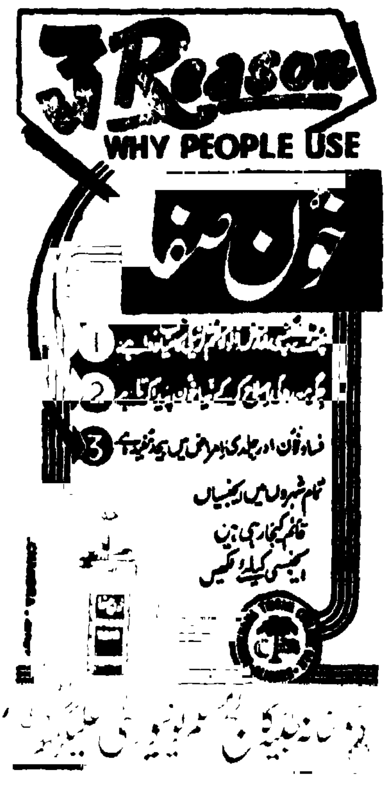
۷۔ رہنمائے اردو   مرتب: غلام ربانی

سن طباعت: ۱۹۶۲ء، صفحات: ۱۴۸، قیمت: دو روپے

"رہنمائے اردو" ان لوگوں کے لئے لکھی گئی ہے جو ہندی جانتے ہیں اور اردو سیکھ رہے ہیں اور اس سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ یہ صرف و نحو یا لغت کی کتاب نہیں ہے، اس میں چونکہ عربی، فارسی الفاظ کی کثرت ہے اس لئے اس کے باوجود کہ یہ اپنے مزاج اور ساخت کے اعتبار سے ہندی سے بہت قریب ہے، ہندی جاننے والوں کو کچھ دشواری ہوتی ہے۔ غلام ربانی صاحب نے یہ کوشش کی ہے کہ عربی فارسی کے ان الفاظ کو جو اردو میں زیادہ استعمال ہوتے ہیں، سمجھائیں اور ان کی ساخت و ترکیب سے متعلق کچھ موٹی موٹی باتیں بیان کریں۔ امید ہے کہ

اردو سیکھنے والوں کو اس سے فائدہ پہونچے گا۔

(ضیاء الحسن فاروقی)



جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

سالانہ چندہ | **جامعہ** | قیمت فی پرچہ
چھ روپے | | ۵۰ پیسے

جلد ۵۲	بابت ماہ اکتوبر ۱۹۶۵ء	شمارہ ۴

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

سید غلام ربانی

محراب

ہندوستان اپنی قدیم تہذیب کے لئے مشہور ہے۔ یہاں فلسفہ، حکمت، ریاضی، ہیئت، شاعری، سنگ تراشی اور نقاشی وغیرہ علوم وفنون میں بے حد ترقی ہوئی لیکن جب اس کے فن تعمیر کا حال معلوم کرتے ہیں تو بڑی مایوسی ہوتی ہے، وہی گھاس پھوس کی جھونپڑیاں یا مٹی کے گھروندے تھے جو آج کل دیہات میں نظر آتے ہیں۔ ملک کے طول وعرض میں جا بجا کھدائیاں ہوئی ہیں، ان میں پختہ اینٹیں بھی بودھ کے زمانہ کی نہیں پائی گئیں۔

پاٹلی پتر کی فصیل لکڑی کی تھی، چندر گپت کا محل بھی لکڑی کا تھا۔ اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ رعایا کے مکان کیسے ہوں گے۔ اشوک اعظم پہلا فرمانروا ہے جس کے عہد میں پختہ مکان بننے کی ابتدا ہوئی۔ اس اولوالعزم فرمانروا کا عہد ہندوستان کے آثار قدیمہ کی تاریخ میں ہمیشہ یادگار رہے گا۔

پہاڑوں میں مکان تراشنے کا رواج بھی اسی زمانہ میں ہوا۔ تراشیدہ مندروں کا سلسلہ ایک ہزار سال تک جاری رہا۔ ان میں ساتویں صدی تک زیادہ تر بودھ مت کی عبادت گاہیں ہیں۔ اس کے بعد برہمنی مذہب اور جین مت کی عبادت گاہیں تعمیر ہونی شروع ہوگئیں

سنگ تراشی میں اہل ہند کو کمال حاصل ہے۔ چنانچہ مندروں کی چوکھٹیں، ستون، دالانے پاکھے، فرش اور چھت کی سلیں تراشنے میں ان کو بڑی مہارت ہوگئی اور جب کھلے میدانوں میں مکان بنانے کی ضرورت ہوئی تو ان اجزا کو مناسب طور سے نصب کر کے مکان بنا لیا جاتا تھا۔

اس زمانہ میں یہ فن کمال کو پہونچ گیا تھا۔ دنیا کی ہر قوم نے اپنی عبادت گاہوں کو شاند
بنانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا یا ہے۔ چنانچہ ہندوستان میں جو عبادت گاہیں قرون وسطیٰ
تعمیر ہوئیں، اپنا جواب نہیں رکھتیں۔

مسلمان جب ہندوستان میں آئے تو اپنے ساتھ گنبد، مینار، محراب، برجوں ا
کنگوروں کا تحفہ لائے جن کا رواج ہندوستان میں نہیں تھا مگر ہم کو یہاں صرف مح
سے بحث ہے جس نے بعد کو ہندوستان کے فن تعمیر میں ایک انقلاب پیدا کر دیا۔

محراب کا نمونہ یوں تو بودھ مت کی عبادت گاہوں میں موجود تھا لیکن یہ محرابیں تعمیر
ہیں بلکہ چٹانوں کو محراب کی شکل میں تراشا گیا ہے۔ چنانچہ اجنتا، ایلورہ، پٹیل کھورا میں
تراشے گئے ہیں، ان کی وضع محراب کی ہے۔

دروازہ بنانے کا سیدھا سادہ طریقہ یہ تھا کہ دو ستون کھڑے کر کے ان پر پ
ڈال دی جائے۔ یہ طریقہ ابتدائی تھا اور صدیوں اس پر عمل ہوتا رہا۔ اسی طرح چھتیں ب
جاتی تھیں۔ چنانچہ قدیم مندروں میں ستون ہی ستون نظر آتے ہیں۔ ان کو سردلوں اور پ
سے پاٹ دیا گیا ہے۔ ہندوستانی فن تعمیر میں یہ ایک مستقل طرز تعمیر ہے۔ شمال سے جنوب
ہندوستان کے تمام مندر اسی طرز پر تعمیر ہوئے ہیں۔ ان میں محرابیں نہیں ہیں، محرابیں چ
سے بنتی ہیں، قدیم مندروں میں چونے کا استعمال نظر نہیں آتا۔

ہندوستان میں اسلامی فن تعمیر کی ابتدا قطب الدین ایبک سے ہوئی، اس کا پہ
کارنامہ مسجد قوت الاسلام ہے جس کا مینار قطب صاحب کی لاٹھ کہلاتا ہے اس کے د
کی مسجد ہے جو "اڑھائی دن کا جھونپڑا" کہلاتی ہے۔ ان دونوں مسجدوں کی محرابیں
بلند اور شاندار ہیں لیکن یہ ڈاٹ کے اصول پر نہیں بنائی گئی ہیں بلکہ ایک پتھر کو دوس
اس طرح بٹھایا گیا ہے کہ اس کا کچھ حصہ آگے کو نکلا ہوا ہے۔ اسی طرح اس کے او
کسی قدر بڑھا ہوا ہے۔ اوپر جا کر دونوں طرف کے سلسلے مل گئے ہیں اور کمان کی ش

گئی ہے۔ظاہر ہے کہ ان کے نقشے بنانے والے مسلمان تھے مگر معمار ہندوستانی تھے۔ دیکھنے میں تو محراب کی شکل بن گئی ہے مگر یہ اسلامی طرز کی محرابیں نہیں ہیں۔

دلّی میں جب اسلامی حکومت کا استحکام ہوا تو ایران، توران، عراق اور شام سے صناع اور اہل کمال آنے لگے اور اسلامی طرز کی عمارتیں بننی شروع ہوئیں۔ چنانچہ حضرت نظام الدین اولیا کی درگاہ میں جو مسجد عبادت خانہ کے نام سے مشہور ہے وہ اس جدید طرز کا بہت اچھا نمونہ ہے، اس کو علاء الدین خلجی کے بیٹے خضر خاں نے بنوایا تھا۔ اس کے ساتھ مہرولی میں علائی دروازہ بھی بنا جو بہت شاندار ہے۔ ان دونوں عمارتوں کی محرابیں ڈاٹ کے اصول پر بنائی گئی ہیں جو خالص اسلامی طرز ہے۔ موٹھ کی مسجد (کھڑکی) اور پرانے قلعہ کی مسجد کی محرابیں بھی بہت خوبصورت ہیں۔

خلجیوں سے لے کر مغلوں کے عہد تک بے شمار مسجدیں، مقبرے، ایوانات تعمیر ہوئے جن میں مختلف وضع کی محرابیں موجود ہیں۔ یہ محرابیں اینٹوں اور پتھروں کی ڈاٹوں سے بنائی گئی ہیں بعض جگہ سنگ خارا، سنگ سرخ اور سنگ مرمر میں تراشی گئی ہیں۔ وضع کے لحاظ سے شاہجہانی محراب بہت مقبول ہوئی۔ اس کی مرغولیں بہت خوبصورت ہوتی ہیں۔ لال قلعہ کے دیوان عام، دیوان خاص اور موتی مسجد میں اس طرز کی محرابیں ہیں، دلّی، متھرا، آگرہ اور اس کے نواح میں اس کا رواج بہت ہوا۔ یہاں تک کہ آج کل بھی سیٹھ ساہوکاروں کی حویلیوں کے دروازوں پر عموماً شاہجہانی محرابیں نظر آتی ہیں۔

دکن میں محرابوں کا رواج بہمنی حکومت کے دور میں ہوا۔ اس کی بہت عمدہ مثال قلعہ گلبرگہ کی جامع مسجد ہے۔ مسجد کیا ہے محرابوں اور ستونوں کا ایک جنگل ہے۔ پوری مسجد پر چھت ہے۔ ہندوستان میں اس وضع کی مسجد کہیں نہیں ہے۔ اس کی محرابیں دو قسم کی ہیں، ایک سلسلہ بڑی محرابوں کا ہے اس کے متوازی دوسرا سلسلہ چھوٹی محرابوں کا۔ ان کے پہلو مثلث نما ہیں۔ مسجد کے بیچ میں کھڑے ہو کر ادھر ادھر دیکھیں تو محرابوں کے یہ سلسلے بہت بھلے معلوم ہوتے ہیں۔

گلبرگہ میں ایک بڑی محراب درگاہ حضرت خواجہ بندہ نواز کے پاس ہے۔ اصول کے لِ
سے یہ خاص چیز ہے جو پست ڈاٹ کا بہترین نمونہ ہے۔ اورنگ آباد، بیدر اور بیجاپور میں
بہت سی محرابیں ہیں لیکن دکن میں سب سے بڑی محرابیں حیدرآباد میں ہیں جو چار کمان کہ
ہیں۔ یہ شاندار محرابیں اتنی بلند ہیں کہ ہاتھی معہ عماری اور چھتر کے اس میں سے گزر سکتا ہے۔
میں نصف دائرہ کی شکل کی ہیں، ان سے عظمت ظاہر ہوتی ہے

عظیم الشان دروازے کسی فتح یا جشن کے موقع پر بنوائے جاتے تھے چنانچہ اکبر
فتح پور سیکری میں جو بلند دروازہ تعمیر کرایا وہ خاندیش کی فتح کی یادگار قائم کی تھی۔ اس درو
کی محراب ہندوستان میں سب سے اونچی محراب ہے۔ حیدرآباد کی چار کمان بھی بنائے شہر
یادگار ہیں۔ یہ چار دروازے مشرق مغرب، جنوب شمال کی سمتوں کے لحاظ سے بنائے
ہیں۔ ممکن ہے کہ یہ خیال ورنگل سے لیا گیا ہو، ورنگل کے قلعہ میں کاکتیائی دور کے چار
ہیں، یہ چاروں سمتوں کے لحاظ سے اتنے صحیح ہیں کہ قطب نما سے ان کی مطابقت کی
ہے۔ یہ دروازے صرف ستونوں اور سردلوں سے بنائے گئے ہیں۔ ان کے علاوہ ان
کوئی تعمیری کام نہیں ہے ان کو دیکھ کر سانچی استوپا کے دروازے نظروں میں پھر
ہیں جو بہت نظر فریب ہیں۔

محراب سے اسلامی عمارتوں میں بہت کام لیا گیا ہے۔ بڑے بڑے گنبد جو چھتو
نظر آتے ہیں وہ دراصل محرابوں پر قائم ہیں، چھتوں پر نہیں۔ مقبروں کا فرش عموماً چوکور ہو
اس کے چاروں طرف چار محرابیں ہوتی ہیں، ان کے درمیان کونوں میں چار محرابیں او
ہیں، جن کو "کھپوائی ڈاٹ" کہتے ہیں۔ ان ڈاٹوں سے مقبرہ کے نیچے کا حصہ جو مربع تھا
ہو جاتا ہے۔ پھر ان آٹھوں محرابوں کے کونوں پر ایک ایک محراب اور بنائی جاتی ہے۔
طرح یہ سولہ ضلع کی شکل دائرہ کی وضع اختیار کر لیتی ہے اور اسی دائرہ پر گنبد تعمیر کیا
جس کا سارا وزن چھوٹی چھوٹی محرابوں میں تقسیم ہوتا ہوا اجارہ تک پہونچ جاتا ہے۔

تعمیر اسی اصول پر ہوئی ہے۔

اسلامی عمارتوں کی چھتیں بھی محرابوں کے اصول پر بنی ہیں۔ دیواروں میں محرابیں اس طریقہ سے بنائی جاتی ہیں کہ اوپر جاکر مل جاتی ہیں اور چھت بن جاتی ہے۔ اس کو "لداو کی چھت" کہتے ہیں۔ مسلمانوں کی مذہبی اور غیر مذہبی عمارتوں کی چھتیں سب لداو کی ہوتی ہیں۔ مثلاً چارمینار (حیدرآباد) کی چھت خاصی وسیع ہے۔ اس کو سنبھالنے کے لئے نیچے نہ کوئی شہتیر ہے نہ کوئی ستون۔ ہندوستان میں سب سے بڑی لداو کی چھت لکھنؤ میں آصف الدولہ کے امام باڑہ کی چھت ہے۔

حیدرآباد میں سب سے خوبصورت محرابیں چارمینار کی ہیں جو بلند بھی ہیں اور نفیس بھی، اس کے حاشیوں پر خوبصورت زنجیرے بنے ہوئے ہیں۔ محرابوں کے دونوں پہلوؤں پر عموماً ایک ایک پھول ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک پھول محراب کی نوک پر ہوتا ہے۔ چارمینار کی محرابوں پر یہ پھول بڑی بہار دے رہے ہیں۔ قطب شاہی عمارتوں میں سب سے خوبصورت عمارت چارمینار ہے اس کا حسن اس کی محرابیں ہیں۔ ان محرابوں کے بانکپن نے عمارت میں رعنائی پیدا کر دی ہے۔

ہندوستان فن تعمیر میں دنیا کے کسی ملک سے پیچھے نہیں ہے۔ اس کی عمارتوں میں عظمت، شان، نفاست، نزاکت اور شاعری ہے جن میں محراب کا بڑا حصہ ہے لیکن کچھ عرصے سے مغربی طرز ہمارے مکانوں میں چلا آرہا ہے اور عمارتیں ایک ہی طرح کی کابک نما بنتی جارہی ہیں ان میں دروازے اور ستون تو بہت ہیں لیکن محراب نہیں ہے۔ محراب مکان کا زیور ہے، افسوس ہے کہ اب ہماری عمارتیں اس سے محروم ہوتی جارہی ہیں۔

ضیاء الحسن فاروقی

جگرمرادآبادی

(اپنے خطوط کے آئینے میں)

جگرؔ کی شاعری پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور بہت کچھ لکھا جائے گا۔ ان کی شخصیت پر بھی مضامین لکھے جا رہے ہیں، ان کی شرافت اور انسانیت سے متعلق بہت سی باتیں اور واقعات بتائے گئے ہیں، یہ سلسلہ جاری ہے اور جاری رہے گا

فیضی احسنت ازاں عشق کہ دوراں امروز
گرم دارد ز تو ہنگامۂ رسوائی را

جگرؔ مرحوم کی شخصیت ایک زمانے میں "ہنگامۂ رسوائی" کی بھی آماجگاہ رہی اور "آوازۂ نیک نامی" کی بھی، اور یہ سب کچھ اسی "عشق" کی بدولت ہوا جس پر جگرؔ کو ناز تھا۔ اس عشق کی حقیقی ترجمان مرحوم کی غزلیں ہیں، لیکن ان کی پاکیزہ شخصیت کا نکھار ان کے خطوط میں نظر آتا ہے۔ جگرؔ نے غالباً کبھی پبلک قسم کے خطوط نہیں لکھے، ان کے خطوط نجی ہیں اس لئے ان میں تصنع اور بناوٹ کی گنجائش نہیں، جہاں تک مجھے معلوم ہے ان کے خطوط کے دو مجموعے[1] شائع ہو چکے ہیں، ان میں سب کے سب وہ خطوط ہیں جو انھوں نے اپنے احباب کو لکھے ہیں جن کو ضرورت سے سرسری آور وہ اشخاص کو۔ سب کی نوعیت نجی ہے اس لئے اہتمام کے بجائے

۱۔ (۱) مکاتیب جگر، مرتبہ تسکین قریشی، دہلی، ۱۹۶۲ء (۲) جگرؔ کے خطوط، مرتبہ محمد اسلام

جذبات و احساسات کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ اور یہی ان خطوط کی خصوصیت ہے۔

جگر کی شخصیت سے مجھے اس وقت دلچسپی پیدا ہوئی جب غالباً ۱۹۵۲ء میں اجمیر شریف کی ایک ملاقات کے دوران میں نے ان کی توجہ جوش ملیح آبادی کی ایک طویل نظم کی طرف مبذول کرائی اور کمال سادہ لوحی کے ساتھ پوچھا کہ کیا ان کی نظر سے وہ نظم گذری ہے۔ اس نظم کا ایک شعر مجھے یاد رہ گیا ہے جس کا پہلا مصرع ہے "یاد ہے جب جگر چڑھاتے تھے"۔ جگر نے کہا کہ "مجھے معلوم ہے لیکن اس دور رندی میں بھی میں معصیت کو معصیت ہی سمجھتا تھا، کارِ ثواب نہیں۔ جوش کے اس شعر کا جواب میرا یہ شعر ہے ؎

تو جہاں پر تھا بہت پہلے وہیں آج بھی ہے
دیکھ رندانِ خوش انفاس کہاں تک پہونچے"

پھر یہ دلچسپی بڑھتی رہی، ان کو بارہا قریب سے دیکھا بھی اور ان کے خلوص و محبت، شرافت و مروت کی داستانیں بھی سنیں، اب جبکہ ان کے یہ خطوط چھپ کر سامنے آئے تو انھیں بغور پڑھا اور بے اختیار کہہ اٹھا ع

حق مغفرت کرے عجب آزاد مرد تھا

جگر مرحوم کو "مراسلت و مکاتبت" سے بڑی الجھن ہوتی تھی، وہ طبعاً کاہل تھے اور بقول ان کے آخری برسوں میں تو "علالتوں نے کاہلی کو معراج کمال تک پہنچا دیا" تھا۔ اس معاملہ میں ان کی قوت ارادی بھی بہت کمزور تھی اور باوجود خواہش کے بھی خط لکھنے پر اپنے آپ کو آمادہ نہیں کر پاتے تھے، ان کی اس خصوصیت اور ان کے خطوط کی ساخت کا اندازہ محمود علی خاں جامعی کی مندرجہ ذیل تحریر سے بخوبی ہو جاتا ہے (یہ تحریر مضمون نگار "جگر کے خطوط" سے نقل کر رہا ہے۔ ملاحظہ ہو صفحہ ۲۶)

"جگر صاحب خط و کتابت کے بڑے چور ہیں، احباب کے خط آتے ہیں، وہ ان کے ذہن میں بھی رہتے ہیں لیکن تمام جوابات "آج کل" کی نذر ہو جاتے ہیں اور کسی

کو اس کے خط کا جواب نہیں ملتا، وہ اپنی غزلیں نقل کرنے کے علاوہ کچھ اور زیادہ لکھنے کے عادی نہیں ہیں، غزل کی طرح کے اشارے ان کے خطوط میں بھی ہوتے ہیں اور عبارت عام طور پر بے ربط ہوتی ہے۔ ان کے خط کی شان یہ ہے کہ پہلے آدھے صفحے پر متن میں کچھ لکھا، پھر حاشیہ پر، پھر اس خط کے چاروں طرف جہاں کوئی جگہ خالی دیکھی ایک جملہ لکھدیا، یہ بھی جب کبھی رات میں فرصت ملی تو کسی کو چند سطریں گھسیٹ دیں ورنہ ملنے پر عموماً معذرت کر دیتے ہیں۔"

پھر بھی اشاروں اور کنایوں کے پردہ میں جگر کے خطوط میں وہ سب کچھ ملتا ہے جس کی پاکباز شخصیت اور پاکیزہ طبیعت کے خدوخال ابھر کر سامنے آجاتے ہیں۔

جگر کے خطوط میں سب سے پہلے جو چیز اپنی طرف متوجہ کرتی اور چونکا دیتی ہے، وہ مذہبیت ہے، میرا خیال ہے کہ زندگی کی آزمائشوں میں جگر صاحب کا یہ بڑا سہارا رہی۔ آزاد نے کہیں لکھا ہے کہ "یہاں زندگی بسر کرنے کے لئے صرف ثابت شدہ حقیقتوں کی ضرورت نہیں ہے بلکہ عقیدہ کی بھی ضرورت ہے۔" اپنے ایک خط میں جگر صاحب لکھتے ہیں:

"مذہبیت اور مذہب کے جہاں اور بہت سے احسانات ہیں، ایک بڑا احسان اس دور ابتلا میں یہ بھی ہے کہ بہ ایں شدت احساس زندہ ہوں اور زندگی کی تمنا رکھتا ہوں کہ شاید کچھ تلافی مافات کر سکوں۔" (مکاتیب جگر، صفحہ ۵۰)

کئی خطوط ہیں جو جگر کی زندگی کے اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہیں، میں ان میں سے چند اقتباسات درج ذیل کرتا ہوں جن سے ناظرین ان کے قلب کی کیفیت کا تھوڑا بہت اندازہ کر سکیں گے:

"گنہگار ہوں لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ کی رحمتوں پر یقین کامل رکھتا ہوں، توقع ہے کہ اس بدعمل اور بے عمل زندگی میں موت مجھ سے دور رہے گی لیکن فیصلہ تو کیا نہیں جا سکتا۔ کیا عجب کہ خاتمہ بخیر ہو۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۵۵)

"میں تو اب ایک حقیقت الآخر کی طرف کھنچا چلا جا رہا ہوں، کیسا ہی سہی بہر۔"

ذات کامل پر ایمان رکھتا ہوں اور اس کی شفقتوں، رحمتوں اور محبتوں کو ہر جہت و بہر اعتبار لامحدود سمجھتا ہوں)۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۴۱)

"میرا جسم کافر سہی، روح بھی اس کفر بے پناہ سے متاثر، لیکن کوئی شخص اپنے آپ کو اس حد تک دھوکا نہیں دے سکتا کہ وہ اپنے آپ کو نہ سمجھ سکے، خوب جانتا ہوں کہ روح کی گہرائیوں میں ایک بے پایاں مذہبیت، ایک بے انتہا درد کی لہریں ہمہ وقت دوڑتی رہتی ہیں ......" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۴۸)

"..... اب بتاؤ کیا عالم ہے؟ "موت کا تخیل" بڑا ہی عجیب اور بہت ہی ہولناک اور عبرتناک ہے، انسان زراسی زندگی پر کس قدر مغرور، کس قدر غافل ہے، آہ! معلوم ہے کہ اسے کہیں جانا پڑے گا لیکن وہ ہے یوم الحساب سے بے خبر، دنیا بھر کو اپنا سمجھتا ہے اور اپنے آپ کو باقی۔ اگر چشم بصیرت وا ہو تو فطرت کا ہر سکون اور ہر اضطراب ہمارے لئے درس بصیرت ہے ...... میں خود بھی انتہائی سیاہ کار انسان ہوں، لیکن پھر بھی خدائے قدوس کا بہت بڑا فضل یہ ہے کہ اس سے غافل نہیں ہونے پاتا اور آنے والے دائمی عالم سے لرزتا رہتا ہوں یہاں تک کہ بعض اوقات نیم جنونی حالات وارد ہوتے رہتے ہیں۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۹۱)

"آپ حرمین شریف کی حاضری کا قصد کر چکے ہیں، خدا مبارک کرے ...... آپ کی معیت میرے لئے کس قدر وجہ طمانیت و مسرت ہو سکتی ہے، آپ کو اس کا اندازہ ہوگا، قسمت اور خدا کا میں بھی معترف ہوں اور محض رسماً و تقلیداً نہیں، لیکن اپنی خامیوں اور کوتاہیوں پر کسی حیثیت سے بھی پردہ ڈالنا پسند نہیں کرتا، کیونکہ تقدیر یا خدا پر الزام رکھ سکتا ہوں

دعا کیجیے کہ آیندہ سال یہ سعادت نصیب ہو...... "میرے لئے "صرف صحیح معنوں میں مسلم بن جانے کی دعا فرمائیے۔ "ایمان و ایقان" کے مقام بلند کا طالب ہوں اور دوسری بات "خاتمہ بخیر" ہونے کی۔ خدا کی رحمتوں سے مایوس نہیں لیکن زندگی اور صحت ساتھ دیتے نظر نہیں آتے۔ تسکین صاحب! اب یہ عالم ہے کہ دنیا کی کوئی (ہر چیز) جیسے میرے لئے بے معنی و بے تاثیر ہو کر رہ گئی ہے۔" (مکاتیب جگر، صفحہ ۱۱۱)

یہ ایک ٹوٹے ہوئے دل کی آواز ہے، وہ دل جو ندامت کے گہرے احساس سے چور ہے اور جسے سچی مذہبیت نے ایک بے نام کیفیت کی لذت سے معمور کر دیا ہے۔ اب جگر کے اشعار پڑھیے ؎

جو بھی مل جائے محبت میں وہی انعام دوست
لطف محرومی سہی، کیفِ شکستِ دل سہی
کس کو ملتی ہے جگرؔ یہ دولتِ بیدار بھی
لاکھ جامِ جم کے بدلے اک شکستہ دل سہی

سچی مذہبیت انسان کو ان اقدارِ سرمدی سے روشناس کرتی ہے جن کو حاصل کرنے کی جدوجہد میں زندگی کھپا دینے کا نام ہی زندگی ہے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ جگرؔ نے اس کارِ عظیم کے لئے کوئی شعوری کوشش کی ہو گی، لیکن ان کی حساس اور بے حد حساس طبیعت پر سچی مذہبیت کا بھرپور اثر دکھائی دیتا ہے، اقدارِ عالیہ میں سے ایک قدر حُسن بھی ہے، حُسن خواہ کہیں ہو اور کسی رنگ میں ہو حُسن حسن ہے اور اپنا فطری تقاضا رکھتا ہے، عام طور پر لوگ "گل و عارض" ہی میں حُسن دیکھتے ہیں، لیکن جو لوگ حقیقی حُسن کے پرستار ہوتے ہیں وہ سلوک و تعلقات، رکھ رکھاؤ، آداب گفتگو اور ضبطِ نفس میں بھی حُسن دیکھتے ہیں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ بظاہر اشیا حسین ہوتی ہیں، لیکن حقیقت میں وہ حسین نہیں ہوتیں، ضروری نہیں کہ سچے حسن کا پرستار ہر گل کی طرف ہاتھ بڑھا دے۔ جگرؔ کی حُسن پرستی بھی درحقیقت ارتقاء کی منزلوں سے گزر کر اور

کی بھٹی میں تپ کر اس منزل پر پہنچ گئی تھی جہاں شاعر حسن کو بحیثیت ایک سرمدی قدر کے دیکھتا اور اس کے سامنے سرنگوں ہو جاتا ہے ؎

حسن جس رنگ میں ہوتا ہے جہاں ہوتا ہے
اہلِ دل کے لئے سرمایۂ جاں ہوتا ہے

اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"بچپن ہی سے حسن سے مجھے ایک خاص ربط و نسبت رہی، رفتہ رفتہ نشہ تیز تر ہوتا گیا اس کی تکمیل آگرہ کے قیام میں ہوئی، زاں بعد حالات اس درجہ اندوہناک ہوتے چلے گئے کہ غالباً اگر حضرت اصغر کے توسط سے مجھے آستانۂ منگلور سے شرف غلامی نہ حاصل ہوتا تو یقیناً یا تو خودکشی کر چکا ہوتا، ورنہ بقول میرے ایک دوست کے زینت صحرا ہوتا۔ میری تربیت حضرت اصغر گونڈوی کے نفوس قدسیہ کی رہینِ محنت ہے اور صحیح معنوں میں موصوف ہی کی ذات گرامی میری اصلاح شعری کی بھی ذمہ دار ہے۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۵۹)

ان کے خطوط اس بات کے شاہد ہیں کہ ان کے ذوق میں رچاؤ اور ستھرا پن تھا، ان کو حسین شے مرغوب تھی، "میں غیر حسین چیز سے منغض ہو جاتا ہوں" یہ ذوق جمال ان کی شخصیت کے ہر پہلو میں نمایاں ہے۔ اسی نقطۂ نظر سے ان کے خط کا یہ ایک جملہ پڑھئے تو ان کے "حسن طبیعت" کا کچھ اندازہ ہو سکتا ہے۔

"میں خود برا ہوں لیکن برے انسانوں سے میرا دل کبھی نہیں ملتا۔"

طبیعت کے اس حسن اور سیرت کی اس پاکیزگی کے سایہ میں وہ شانِ استغنا ابھرتی ہے جس میں پندار کا شائبہ تک نہیں ہوتا اور جو خود ذات الٰہی کی ایک ادنیٰ سی پرچھائیں ہے جو انسانی سیرت کو منور کر دیتی ہے۔ جگر مرحوم کے یہاں یہ شان استغنا بدرجۂ اتم موجود تھی، جن لوگوں نے انھیں ب سے دیکھا ہے، اور ایسے لوگوں کی تعداد کم نہیں، وہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں ان کے اپنے کئی خطوط ہیں جو ان کی سیرت کے اس پہلو پر روشنی ڈالتے ہیں، استغنا

ہی کے جلو میں ہمیں فیاضی اور انسان دوستی کی صفتیں ملتی ہیں، بے نیاز اور مستغنی شخص فیاض ا انسان دوست ہوتا ہے۔ وہ اگر کچھ کماتا بھی ہے تو زیادہ تر دوسروں کے لئے۔ ایسا شخص اگر ادیب اور شاعر ہے تو ادب فروش نہیں ہو سکتا، اگر پبلک لائف میں ہے تو ضمیر فرو نہیں ہو سکتا۔ جگر مرحوم پر بعض ناواقف لوگوں نے ادب فروشی کا الزام لگایا تھا، لیکن یہ الزا یا تو عدم واقفیت کی بنا پر تھا یا کسی سطحی جذبے پر مبنی۔ ان کے خطوط میں بے شمار سطریں ہیں جو د یا روپے پیسے کی طرف سے ان کی بے نیازی، فیاضی اور انسان دوستی کی مظہر ہیں۔

"عام شعراء سے میرا مزاج مختلف و منفرد ہے، الحمدللہ کہ ضرورت مند ہونے کے باوجود طبیعت مستغنی پائی ہے۔ روپیہ کبھی میرا مقصودِ زندگی نہ بن سکا۔ یہ بھی واضح رہے کہ میرے مزاج میں تمرد یا پندار کا عنصر نہیں ہے لیکن "ادب وعلم" کی ادنیٰ سی توہین بھی نہ کبھی برداشت کی ہے نہ کر سکتا ہوں۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۵۹)

"ایک الزام عام طور پر مجھ پر عاید کیا جاتا ہے اور وہ ادب فروشی کا، حالانکہ میں نے خود اپنے مجموعۂ کلام سے بھی برائے نام ہی فائدہ اٹھایا ہے، میں اپنے شعر و ادب کی عظمت کو محسوس کرتا ہوں، کیا اس کی قیمت چند روپے ہو سکتے ہیں؟" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۸۰)

"...اس زمانے میں کہ توجہ کو ایک جگہ بیٹھ کر یکسو ہونے کے مواقع ملنے چاہئیں تھے، سوسائٹی کی بے حسی کے باعث فٹ بال بننا پڑتا ہے، بدقسمتی یا خوش قسمتی سے کاریگر قسم کا شاعر واقع نہیں ہوا ہوں، جانتا ہوں کہ اس زمانے میں کہ فکر و نظر بالغ بن چکے ہیں اور آئندہ بھی ترقی کے امکانات ہیں اعلیٰ ترین قسم کا ادب سامنے آ سکتا تھا بہ شرطیکہ توجہ کے لئے یکسوئی کے ذرائع فراہم کئے جا سکیں۔ ریاستوں کے تعلق کو پسند نہیں کرتا۔ کسی "فلم کمپنی" سے تعلق رکھنا معصیت عظیم سمجھتا ہوں، کچھ ہی زمانہ ہوا کہ "دس ہزار روپیہ" دس گیتوں

کا معاوضہ واپس کر چکا ہوں۔ ان حالات کے ساتھ خدمت کا ایک اخلاقی و مذہبی جذبہ شدت کے ساتھ رکھتا ہوں، "متعلقین و مستحقین" کی جماعت کم نہیں، بجز اس کے چارہ کار نہیں کہ "مشاعرہ پیشگی" اختیار کروں اگرچہ میرے تمام احباب جانتے ہیں کہ مشاعروں سے مجھے سخت نفرت ہے۔۔۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۲۱۰)

"۔۔۔۔ موجودہ حالت یہ ہے کہ اب وہ (مسعود اختر جمال) صاحب فراش ہیں اور کثیر العیال، ہم لوگ دور سے صرف اندازہ ہی کر سکتے ہیں، ان حالات میں جو کچھ گزرتی ہوگی اسے کون محسوس کرے۔۔۔۔۔ میں ان کی جانب سے "اندیشہ ہائے دور و دراز" میں مبتلا ہوں، ان کے متعلق کوشش ہے کہ حکومت ان کی اعانت کرے، اکثر شعراء کو وظیفہ ملتا ہے۔ نااہل سے نااہل اس کا اہل سمجھ لیا گیا ہے۔ جمال تو حقیقتاً اس کے مستحق ہیں۔۔۔ جمال کی بیگم کے خطوط سے میں شدید طور سے متاثر ہوں، خود جمال نے بہت محتاط انداز بیان اختیار کیا ہے لیکن اس کے باوجود محسوس زیادہ ہوتا ہے۔ بیگم کے خطوط نے میری دماغی و روحانی اذیتوں میں اضافہ کر دیا ہے۔ للہٰذا ان کی مدد کیجئے، جو کچھ بھی اور جس طرح بھی ممکن ہو سکے۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۹۲)

جگر مشاعروں میں شرکت کرتے تھے، مگر آپ نے دیکھا کہ کس جذبہ کے تحت، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ وہ مزاجاً "فراغتے و کتابے و گوشہ چمنے" کے متلاشی رہتے تھے اور بقول حافظ شیرازی کے مقام کو "دنیا و آخرت" کے بدلے بھی چھوڑنے کے لئے آمادہ نہیں تھے۔ ۱۹۳۲ء کے ایک خط میں لکھتے ہیں:

"۔۔۔ میں ایک کھلا ہوا رند ہوں اور بس، ایک گوشۂ تنہائی، عالم خیال کی رنگینیاں، بستر نوازی، چند ساغر لبریز، مخصوص احباب، یہی میری دنیا ہے اور یہی میری جنت، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے۔ احسان ہے کہ بہرحال اس کی یاد سے غافل نہیں رہتا۔۔۔۔"
(جگر کے خطوط، صفحہ ۲۳۹)

مشاعروں سے ان کی دل برداشتگی اور زمانے کی ناقدرشناسی کا احساس ذیل کے اقتباسات سے ظاہر ہے۔

"عجیب معاملہ ہے کہ فی زمانہ علم بیچا جاتا ہے، انصاف خریدا جاتا ہے، لیکن شاعر کے "اوقات" کی کوئی قیمت ہی نہیں، شاعر سے "علم و ادب" کی خدمت کا واسطہ دے کر صرف ایثار طلب کیا جاتا ہے، مشاعروں کا یہ عالم ہے کہ وبا کی طرح ہندوستان پر محیط ہوتے جا رہے ہیں، اس کے معنی یہ ہیں کہ "شاعر" "تمام عمر فٹ بال" ہی بنا ہے۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۸۴)

"مشاعروں کو اور خصوصاً مشاعروں کی بہتات کو میں ہر اعتبار پر مخرب اخلاق اور ملک قوم کے لئے مہلک تصور کرتا ہوں، میرا نظریہ ہے کہ تمام فنون لطیفہ اپنے اپنے مدارج کے اعتبار پر لذت رکھتے ہیں، نشہ رکھتے ہیں اور ہر وازِ لذت کے بعد زیادہ حصولِ لذت کی طلب قدرتی امر ہے، نتیجے کے طور پر قوائے عمل کا ان لذتوں اور نشہ آور کیفیتوں میں محو و مستغرق ہو جانا لازم و ملزوم......

میرا خیال ہے کہ "ہر لذت" کا تعلق پستی اور عمومیت سے ہے، اعلیٰ و ارفع، بلند و بالا مقام ہمیشہ محنت و جانفشانی چاہتے ہیں، مذہبی حضرات کہتے ہیں کہ عقبیٰ میں "پل صراط" سے گزرنا ہوگا، حالانکہ میرے نزدیک زندگی اور دنیا کا شعبہ پل صراط سے کم نہیں۔

"میں مشاعروں میں جن مجبوریوں کے ماتحت شریک ہو جاتا ہوں، خدا ہی بہتر جانتا ہے اگرچہ قوائے عمل میں بیداری پیدا ہو چکی ہے لیکن ابھی تک اپنی اصلی حالت پر نہیں آسکے ..... آہستہ آہستہ ترقی کر رہا ہوں، انشاء اللہ وہ دن بھی قریب آنے والا ہے جب میں مشاعروں کی شرکت اپنے اوپر حرام سمجھ لوں گا۔" (جگر کے خطوط، صفحات ۱۱۰، ۱۱۱)

جگر کی زندگی کا بیشتر حصہ رندی اور اک عالم خود فراموشی میں گزرا، اس کا انھیں شدید احساس تھا، جب ہوش و بیداری کا زمانہ آیا تو صحت کے انحطاط کا دور شروع ہو چکا تھا، لیکن اخلا

وجماعتی ذمہ داریوں کا احساس بھی جاگ اٹھا تھا، تقسیم ہند اور ۱۹۴۷ء کے ہنگاموں سے پہلے ہی وہ تھا بنگالہ پر اپنی نظم لکھ چکے تھے، ملک کی تقسیم اور اس کے جلو میں بربادیوں اور تباہیوں نے جہاں ان کے جذبۂ شعری کو متاثر کیا وہاں ان کے اندر یہ جذبہ بھی پیدا ہوا کہ وہ وطن کو کسی قیمت پر نہ چھوڑیں اور اپنے محدود دائرہ عمل میں مظلوموں کی جو خدمت بھی کر سکتے ہیں کریں، پاکستان سے بلاوے بھی آئے اور وہاں کے قدردانوں نے اصرار کیا کہ وہ دیارِ ہند کو خیرباد کہہ دیں لیکن ان کی حمیت اور خودداری نے اسے گوارا نہیں کیا۔ وہ سیاسی آدمی نہیں تھے، ادب اور شاعری کے میدان میں بھی وہ انجمن سازی اور انجمن بازی سے گریزاں رہے، لیکن گونڈہ کے مسلمانوں اور بدنصیب اردو کی خدمت کے لئے انھوں نے خطوط بھی لکھے اور عملی حصہ بھی لیا۔ ان کے بعض خطوط سے ان کے تاثرات و احساسات کا اندازہ ہوتا ہے۔

"ہندوستان میں مسلم جن حالات سے گزر رہا ہے ان کی نزاکتوں کا احساس اس شدت سے کر رہا ہوں کہ بیان نہیں کیا جا سکتا، مختصراً یہ کہ اٹھتے بیٹھتے، سوتے جاگتے یہی خیالات وافکار و تاثرات و خدشات دل و دماغ کا احاطہ کئے رہتے ہیں۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۹۲)

"جب سے میں ترک شراب کا مرتکب ہوا ہوں ہر طرف سے جائز و ناجائز ہر طرح کے مطالبات میرے سامنے آتے رہتے ہیں، "مذہبی آدمی" پہلے ہی سے تھا، اب کہ عالمِ ہوش ہے خود میری بھی خواہش ہے کہ بہ طور تلافی مافات اپنے مدود میں رہ کر بڑی سے بڑی حد تک مذہبی اور اخلاقی خدمات انجام دیتا رہوں، گونڈہ میرا مستقر ہے اس لئے وہاں کے مقامی حالات سے باخبر رہنے کے بعد یہ ناممکن تھا کہ میں ان سے علٰحدہ رہ سکوں۔" (جگر کے خطوط، صفحہ ۱۳۳)

"... وہ جس مقصد سے یہاں مقیم ہیں مدرسہ نور محمدیہ جھنجھانے کی امداد ہے۔ غالباً

کہاں ؟ ان کی شاعری کے نمونے جہاں یہ بتاتے ہیں کہ ان کی حقیقت قافیہ پیمائی سے زیادہ نہیں وہیں شاعر کے اس مسلک کی غمازی بھی کرتے ہیں کہ انسان پر اپنے دین و مذہب کی پیروی اور روایات و اصول کا احترام لازم ہے :

(نمونۂ کلام)

سب اپنے مذہب و دیں پر قدم جمائے رہیں — کہ نقلِ غیر سے کچھ اپنا افتخار نہیں
نہ گھر نہ گھاٹ کا ہے، یہ کہیں گے سب طنزاً — یہ ہے عجائبِ خلقت، کچھ اعتبار نہیں

ہر سبھا اور مجلس، اپنی نیک نامی کی تلاش — کیجئے! لیکن گنہ سے خود مبرا !! کیجئے
میرے دل سے حاضریں کے واسطے ہر صبح و شام — یہ دعا مقبول ہو ! عزت تو پیدا کیجئے

ان کی شاعری کا دوسرا نمونہ جو ذیل میں پیش کیا جاتا ہے اس کی شانِ نزول یہ ہے کہ مسٹر ڈیو ہرٹ نے اپنے بیٹے کے جنگ عظیم میں کام آ جانے پر جو دل دوز مرثیہ لکھا تھا اس کی درد بھری آہ ان کے قلب کی گہرائیوں سے نکلی تھی۔ گداز قلب نے اس میں سچی شاعری کی جو شان پیدا کر دی اس کا اندازہ خود اہل نظر کریں گے۔ اس مرثیہ کے چند شعر جو یاد آئے ہیں پیش کئے جاتے ہیں۔ مرثیہ کے آغاز میں انہوں نے تماشا گاہ عالم کی بے ثباتی اور ہر آن اس کے بدلتے ہوئے رنگ کا جو نقشہ کھینچا ہے اس کے ابتدائی چند شعر ملاحظہ ہوں :-

ہر اک نفس پہ نیا انقلاب ہوتا ہے — ہوا ہے جب سے یہ معمورۂ جہاں تعمیر
طلسم خانۂ دنیا بھی اک تماشا ہے — پلک جھپکتے ہی حالات ہوتے ہیں تغیر
عجب طرح کی ہیں نیرنگیاں زمانے کی — کوئی جو صبح کو ہے شاد شام کو دل گیر

وغیرہ

اپنے بیٹے کی سیرت کے گوناگوں اوصاف چند اشعار میں بیان کئے ہیں جن میں سے صرف یک شعر یاد ہے :-

ذکی، متین و خرد مند، مصلحت اندیش جواں بہ ہمت عالی مگر بہ دانش پیر

مسٹر ڈیو تیرسٹ کے نوخیز و نوجوان بیٹے کے جنگ عظیم میں کام آنے کے سانحہ کی اطلاع ذریعہ تار گونڈہ پہنچی۔ جج صاحب کچہری میں تھے۔ مگر یہ خبر آگ کی طرح ساری کچہری اور شہر میں پھیل گئی اور وکلا، اور اہل کاران و دیگر خواص و عوام فوراً اظہار تعزیت کے لئے اجلاس پر جمع ہوئے۔ سکریٹری بار ایسوسی ایشن نے حاضرین کی جانب سے اس سانحۂ المناک پر سب کے دلی غم و اندوہ کا اظہار کرتے ہوئے کہا کہ ہم سب آپ کے اس غم میں شریک ہیں اور خدا سے صبر و استقامت کی دعا کرتے ہیں۔ جج صاحب اولاً اس اظہار تعزیت پر ہندوستانیوں کی طرح خوب پھوٹ پھوٹ کر رو دیے اور اپنے بیٹے کی سیرت کی گوناگوں خوبیوں کا اظہار کر کے بین و بکا کرتے رہے۔ آخر میں آنسو پونچھتے ہوئے ڈیس پر کھڑے ہو کر انھوں نے اس تعزیت کے لئے جملہ حاضرین کا دلی شکریہ ادا کیا اور حیات انسانی کی بے ثباتی، علائق دنیوی کی زنجیروں اور نشاط و غم کے فلسفہ پر نہایت بلیغ عالمانہ تقریر کی اور کہا کہ انسان کی زندگی میں نشاط و غم توام ہیں۔ اسی سانحہ کے دونوں رخ دیکھئے، ایک طرف اگر بیٹے کی جوانا مرگ کا مجھے غم ہے تو دوسری طرف اس بات کی خوشی اور فخر بھی ہے کہ اس نے ملک و قوم پر اپنی جان فدا کر کے حیات جاودانی حاصل کر لی ہے اور اپنے خاندان کے نام کو روشن کیا ہے اپنی تقریر کا خاتمہ غالب کے اس مشہور شعر پر کیا:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

جلسۂ تعزیت ختم ہونے کے بعد کنور وشونا تھ صاحب ایڈوکیٹ نے جج صاحب سے عرض کیا کہ اس سانحۂ عظیم سے ہمارے دل و دماغ قابو میں نہیں ہیں، اس لئے گزارش ہے کہ آج کی پیشی کے مقدمات کسی دوسری تاریخ پر ملتوی فرما دیئے جائیں۔ تو جج صاحب نے کہا کہ جناب کنور صاحب غور فرمائیے تو ایسا کرنا عبث ہے۔ اس لئے کہ میرے لڑکے کی موت سے دنیا کے کاروبار کب بند ہو سکتے ہیں جبکہ خود میری زندگی کے معمولات میں کوئی فرق نہیں پڑ سکتا۔ پھر کیا ضرور ہے کہ آپ

یا میں اپنے آج کے فرائض کو کسی دوسرے دن پر اٹھائیں۔ اس لئے ہمیں اپنے فرائض بدستور انجام دینا چاہئیں۔ یہ کہہ کر جج صاحب نے اس تاریخ کی پیشی کے سارے مقدمات کی بڑے صبر و سکون سے سماعت فرمائی اور فیصلے صادر کئے ہو۔

اسی سلسلے میں مسٹر ڈیو ہرسٹ کی انگریزی شاعری کا بھی ایک واقعہ سن لیجئے۔ موسم گرما میں ایک مقدمہ قتل ان کے اجلاس پر پیش تھا۔ اسیسروں میں گونڈہ کے سیٹھ نتھامل مارواڑی جج صاحب کے پاس بحیثیت سربراہ بیٹھے ہوئے تھے۔ وکلا کی بحث کے خاتمہ پر جج صاحب نے اسیسر صاحبان کو خطاب کیا اور شہادت ثبوت وصفائی کے حسن و قبح کا بڑے عالمانہ انداز میں تجزیہ کرتے ہوئے مقدمہ میں ان کی آزادانہ رائے طلب کی۔ جس پر سیٹھ نتھامل نے بڑے عجز کے ساتھ کہا کہ "حضور اس میں پوچھنے کی ایسی کیا بات ہے جو تیری رائے سو میری رائے" اس پر جج صاحب نے کہا سبحان اللہ وماشاء اللہ! سیٹھ جی آپ نے قتل کے مقدمہ میں کیسی آزادانہ رائے دی ہے۔ جج صاحب اس واقعہ سے اس درجہ متاثر ہوئے کہ اپنے انگریز دوستوں کے لطف و تفریح کے لئے انھوں نے ایک دل چسپ انگریزی نظم بعنوان Two Somnolent Assessors Sitting (دو اونگھتے ہوئے اسیسر بیٹھے ہیں) لکھی جو اخبار پائنیر میں ۱۹۱۴ء میں شائع ہوئی۔ اس میں ہندستان کے موسم گرما میں ایک بدقسمت انگریز جج کے مقدر پر ماتم کیا گیا ہے کہ گرمی کا بلاخیز موسم ہے۔ کمرۂ عدالت میں دستی پنکھے کی سبک روی اپنی ہلکی مدھر موسیقی سے اونگھتے ہوئے اسیسروں کو سونے کی لوریاں دے رہی ہے۔ وہ نیند کے ماتے اپنے فرائض کی اہمیت سے یکسر لاعلم و بےخبر پنکھے کی خواب آور موسیقی کی تال پر جھوم رہے ہیں۔ بدنصیب جج گرمی کی شدت سے پسینہ میں شرابور بیٹھا ہوا بڑے صبر و استقامت سے مقدمہ کی بحث سن کر آخر میں جب اپنے اسیسروں سے ان کی آزادانہ رائے پوچھتا ہے تو اس کے اونگھتے ہوئے اسیسر یہ آزادانہ رائے دیتے ہیں کہ جو تمھاری رائے ہے وہی ہماری رائے ہے

۱۶-۱۹۱۵ء میں گونڈہ میں شعر و شاعری کا کوئی خاص چرچا نہ تھا۔ جو تھوڑی بہت ادبی زندگی

نظر آتی تھی وہ بابو بند کشوری پرشاد، کنور دشو ناتھ۔ بابو سر جو پرشاد ٹھاکر، بابو رام بہاری، نفیر عثمانی مرزا محمود بیگ وغیرہ وکلائے گونڈہ جیسے صاحبانِ ذوق کے دم سے تھی۔ سال میں دو ایک بھلے برے مشاعرے ہو جایا کرتے تھے مگر وہ اس قابل نہ ہوتے تھے کہ ان میں جج صاحب کو زحمت شرکت دی جاتی۔ یہ وہ زمانہ تھا جبکہ اردو غزل کے دو نامور شعرا جن کے تعلق کے فیض و فخر نے گونڈہ کے نام کو بعد میں حیات دوام بخشی اور جو آسمان شاعری پر آفتاب و ماہتاب بن کر چمکے۔ ان میں سے ایک تو اس وقت تک محض اصغر صاحب تھے اصغر گونڈوی نہ ہوئے تھے اور دوسرے جگر مرادآبادی رئیس المتغزلین والی منزل سے ہنوز بہت دور تھے۔ اور ان کی حیثیت اس وقت چشمہ کے ایجنٹ اور ایک مغنی شاعر آوارہ سے زیادہ نہ تھی۔ اصغر کی شاعری کی ابھی شروعات تھی اور حلقۂ احباب کے باہر اس کی کوئی شناسائی نہ تھی۔ تاہم یہ امر واقعہ ہے کہ اس میں شروع ہی سے ایسی لطافت و پاکیزگی اور رنگینی و رعنائی تھی جو سننے والے کے دل کو مسحور و مسحور کر لیتی تھی جگر صاحب کی گونڈہ میں آمد و رفت کی ہنوز ابتدا تھی اور وہ اپنی شاعری کے اس دور امتحان و آزمائش سے بخیر گذر چکے تھے جس کے ذریعہ بعض نکتہ چیں ارباب ذوق نے ابتداً گونڈہ میں ان کے نقد شاعری کا جائزہ لیا تھا۔ ان کے جوہر قابل کو حضرت اصغر کی رمز شناس فطرت نے پرکھ لیا تھا، اور باوجود ان کی رندی، مستی و سرشاری کے حضرت اصغر ان سے محبت کرنے لگے تھے اور ان کے اس جنونِ بے راہ روی کی روک تھام کے لئے کچھ طوق و سلاسل تیار کئے جا رہے تھے۔

گونڈہ کی ماموری سے پہلے ہی مجھے حضرت اصغر سے ۱۹۱۲ء سے نیاز حاصل تھا۔ گونڈہ آنے پر تعلقات میں اور اضافہ ہو گیا۔ وہ بڑی شفقت و محبت فرماتے اور میں ان سے کافی مانوس و بے تکلف ہونے کے باوجود ان کی شخصیت کا بڑا احترام کرتا تھا۔ اور ان کا غیر معمولی رکھ رکھاؤ اس امر کا متقاضی بھی تھا۔ میں نے کبھی ان سے شعر سنانے کی فرمائش نہیں کی۔ جب کبھی وہ موڈ میں ہوتے تو خود بلا کر کہتے کہ سنو یہ شعر ہوا ہے یا یہ غزل ہو رہی ہے اور پھر

ایک ہلکے دل نواز ترنم سے بڑے مزے میں اپنا کلام سناتے۔ اور شائد دوسروں سے زیادہ وہ خود اس کے کیف سے لطف اندوز ہوتے۔ مجھے ان کی اکثر غزلیں یاد ہوگئی تھیں۔ میں نے وقتاً فوقتاً اصغر کی بعض غزلیں ڈپٹی صاحب کو پڑھ کر سنائیں۔ سن کر وہ جھوم جھوم گئے۔ وہ ان کا کلام سن کر بہت محظوظ ہوتے اور اس کی پاکیزگی اور بلندی کی بڑی تعریف کرتے۔ انھوں نے اصغر سے ملنے کی خواہش کی اور کئی بار مجھ سے کہا کہ کبھی ان کو یہاں لائیے۔ میں نے اصغر صاحب سے جب کبھی جج صاحب کے یہاں چلنے کے لئے کہا وہ ہمیشہ ہاں ہوں کر کے ٹال دیتے رہے کبھی ان کے یہاں نہ گئے۔ احساس کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ انھوں نے طبیعت ہی ایسی پائی تھی کہ جلوت کے ہنگاموں سے وہ ہمیشہ دور رہنا پسند کرتے اور نمود و نمائش سے احتراز کرتے اور خود کو کسی کے سامنے شاعر کی حیثیت سے پیش کرنے میں اجتناب کرتے۔ درحقیقت وہ شعر خود اپنی نشاط روح کے لئے کہتے تھے۔ کسی کی فرمائش پر یا مشاعروں میں داد خواہی کے لئے نہیں۔
ادھر جج صاحب کی خودداری اور عزت نفس کا یہ عالم تھا کہ ہما شما کا کیا ذکر وہ اپنے علم و فضل کے آگے بڑے بڑوں کو خاطر میں نہ لاتے تھے۔ میں ان سے کیونکر کہہ سکتا کہ آپ خود حضرت اصغر کے پاس تشریف لے چلیں۔ غرض کہ اس طرح اصغر سے ان کی ملاقات نہ ہو سکی۔ رہے جگر صاحب! وہ ان دنوں جس عالم میں رہا کرتے اس کی وجہ سے نہ کبھی جج صاحب سے میں نے ان کا ذکر کیا اور نہ کبھی ان کے یہاں لے جانے کی ہمت کی۔ شراب سے جج صاحب کو نفرت تھی اور وہ ایک متقی اور پرہیزگار انسان تھے اور جگر صاحب ان دنوں شراب میں ہمہ تن غرق رہا کرتے تھے۔ حضرت ابوالکمال آمید امیٹھوی کو جوان دنوں گونڈہ میں محکمہ پولیس میں نقشہ نویس تھے ایک بار میں جج صاحب کے یہاں لے گیا تھا اور انھوں نے اپنا کلام جج صاحب کو سنایا تھا۔ ان کی غزل کے اس مقطع کی جج صاحب نے بڑی تعریف کی تھی:

آمید اور آپ کو جینے کی آرزو
شاید غم حیات کی تلخی ہے کم ابھی

اسی طرح ایک شام حضرت شوق قدوائی کے ساتھ مجھے جج صاحب کے یہاں جانے کا اتفاق ہوا جو اپنے بھانجے خان بہادر شیخ رضی الدین احمد بیرسٹر کے یہاں گونڈہ تشریف لائے تھے اور جن کو بیرسٹر صاحب جج صاحب سے ملانے لے گئے تھے۔ جج صاحب نے بڑے تپاک سے حضرت شوق کا خیر مقدم کیا تھا۔ جناب شوق نے اپنا کچھ کلام سنایا اور اپنی مثنوی عالم خیال کے بھی کچھ ٹکڑے پیش کئے تھے۔ جسے سن کر جج صاحب بہت محظوظ ہوئے اور حضرت شوق سے فرمایا کہ آپ کے خیالات کی نزاکت، جذبات کی اصلیت اور طرز ادا کی سادگی و دل آویزی ہر اعتبار سے لائق تحسین اور قابل رشک ہے۔ ایک بار سید علی حیدر صاحب دل تعلقہ دار جرول ضلع بہرائچ کے ساتھ، جو ایک کہنہ مشق، قادر الکلام اور پرگو شاعر تھے مجھے جج صاحب کے یہاں جانے کا اتفاق ہوا۔ جب میں نے تعلقہ دار موصوف کی شاعرانہ حیثیت و مرتبہ کا ذکر کیا تو جج صاحب نے نمونۃً کچھ کلام سنانے کی فرمائش کی۔ حضرت دل نے اپنا ایک چوغزلہ شروع کر دیا۔ ابتدائی چند اشعار پر خوب اور بہت خوب کہنے کے بعد جب اس کا سلسلہ ختم ہوتے نہ دیکھا تو بے چینی سے اپنی گھڑی کی طرف دیکھنے لگے۔ کچہری جانے کا وقت ہو گیا تھا۔ آخر کسی طرح یہ صحبت تمام ہوئی۔

اب مقدمات کی پیشی کے دوران کے چند لطائف بھی سن لیجئے۔ جس سے مسٹر ڈیو ہرسٹ کی خوش مذاقی، نکتہ سنجی اور دیدہ وری کا کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ ایسے لطائف ان کی روزانہ زندگی کا ایک لازمی جزو تھے ان کی زندگی بجائے خود لطائف و ظرائف کا ایک حسین گلدستہ تھی۔

۱۔ ۱۹۱۲ء میں شہر گونڈہ میں معاشقہ اور رقابت کے ایک مشہور تاریخی ڈرامہ میں ایک خاتون کی ناک معرض خطر میں آ گئی۔ پولیس نے جاں باز ہیرو کو جو شہر کے ایک خوش حال گھرانے کا چشم و چراغ تھا پابجولاں بارگاہ عدل و انصاف میں پہنچا دیا۔ دولت نے ملزم کے جرم کی پردہ پوشی کے لئے بڑے زرنگار پردے تیار کئے۔ ازاں جملہ ملزم کی صفائی میں خاتون کی ایک تصویر پیش کی گئی جس میں فوٹو گرافر نے اپنی فنی چابکدستی (Trick Photography) سے اصل تصویر میں تحریف و تصرف کے ذریعہ کچھ کا کچھ منظر بنا دیا تھا۔ منجانب استغاثہ مولوی محمد فائق (علیگ) وکیل

فیض آباد نے اپنی دل چسپ بحث میں اس صنعت گری کا خاتمہ غالب کے اس شعر پر کیا کہ:

ایک ہم ہیں کہ لیا اپنی ہی صورت کو بگاڑ
ایک وہ ہیں جنھیں تصویر بنا آتی ہے

جج صاحب واقعات کے پس منظر میں اس شعر کو سن کر بہت محظوظ ہوئے اور اپنی پرلطف تجویز میں اسے درج کر کے ملزم کو حکم سزا سنا دیا۔

۲۔ حقیت اور وراثت کے ایک بڑے مقدمہ میں اپیلانٹ، رسپانڈنٹ کو قوم کا نائی بتاتا تھا جو خود کو سیّد کہتا تھا۔ بابو سرجو پرشاد بھٹناگر وکیل اپیلانٹ نے بڑے زور شور کے ساتھ بحث کی اور رسپانڈنٹ کے دعوائے سیادت کو فرضی اور غلط بتاتے ہوئے مزاحاً اس کی یوں شرح کی:

اولاً نداف بودم بعدہٗ گشتیم شیخ
غلہ چوں ارزاں شود امسال سیّدمی شوم

یہ شعر سن کر جج صاحب بہت محظوظ ہوئے، اور شعر کو دوبارہ خود پڑھ کر زور سے قہقہہ لگایا۔
وکیل فریق ثانی کے لئے نفسیاتی طور پر یہ بڑا نازک موقع تھا۔ بالآخر بابو بندیشوری پرشاد وکیل رسپانڈنٹ نے جو نہایت ذہین و طباع ہونے کے علاوہ خوش فکر شاعر بھی ہیں، فوراً جج صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے عرض کیا کہ حضور والا کے سامنے میرے لائق دوست نے جو تمثیل پیش کی ہے میں اس کی صحت کی کوئی تردید نہ کروں گا۔ ممکن ہے کہ اہل فارس کے یہاں یہی دستور اور یہی معیار شرافت ہو جس کا نقشہ میرے لائق دوست نے پیش کیا ہے۔ مگر ہماری ہندوستانی روایات تو اس سے یکسر مختلف و متضاد ہیں اور یہاں شرافت و نجابت کا معیار وہی ہے جس کی تمثیل ہمارے بے مثل شاعر میر انیس نے اس بند میں پیش کی ہے:

کچھ خارِ مغیلاں گلِ تر ہو نہیں جاتا
ہر قطرۂ ناچیز گہر ہو نہیں جاتا
مس پر جو ملمع ہو تو زر ہو نہیں جاتا
قلعی سے کچھ آئینہ قمر ہو نہیں جاتا
ہر بات کو عاقل ید بیضا نہیں کہتے
جس پاس عصا ہو اسے موسیٰ نہیں کہتے

یہ بندس کرنج صاحب پھڑک اٹھے اور تعریف کرتے ہوئے کہا کہ واقعی یہ معیار شرافت ہے۔ بابو نند کشوری پرشاد کا شکریہ ادا کرتے ہوئے کہا کہ از راہ کرم اس کی ایک نقل عنایت کریں۔ اور اپنی تجویز میں ان تمثیلات سے استدلال کرتے ہوئے اپنا فیصلہ صادر فرمایا۔

۳۔ حضرت پور کے ایک مقدمہ قتل میں مقتول کا نام یتیم تھا۔ ایک طرف سے منشی عبدالقادر وکیل گونڈہ اور دوسری جانب سے چودھری نعمت اللہ ایڈوکیٹ فیض آباد (جسٹس نعمت اللہ مرحوم) وکیل تھے۔ پیشکار نے جب مسل مقدمہ میں مقتول کا نام یتیم پڑھا تو جج صاحب نے چونک کر فرمایا، پیشکار صاحب آپ مقتول کا نام غلط تو نہیں پڑھ رہے ہیں۔ جب بتایا گیا کہ مقتول کا نام واقعی یتیم ہے، جو باپ کی وفات کے بعد اس کی ولادت پر رکھا گیا تھا تو جج صاحب نے چودھری صاحب کو مخاطب کرتے ہوئے پوچھا کہ چودھری صاحب! قرآن مجید کی وہ کون آیۃ کریمہ ہے جس میں کہا گیا ہے فاما الیتیم فلا تقھر واما السائل فلا تنھر .... (جج صاحب روانی میں تقہر کی جگہ تنہر پڑھ گئے) چودھری صاحب نے کہا کہ جناب والا! وہ قرآن شریف کی سورۂ والضحیٰ ہے (اور پھر بلا کسی اشارہ کے چودھری صاحب نے خود اسے صحیح طور پر پڑھ دیا) جج صاحب نے تلاوت میں اپنی نادانستہ غلطی کا فوراً اعتراف کرتے ہوئے معذرت چاہی اور کہا کہ روانی میں تقہر کی جگہ تنہر ان کے منہ سے غلط نکل گیا تھا۔ اس کے بعد چودھری صاحب سے کہا کہ برائے کرم ذرا اس کے معنی بھی بتادیں۔ چودھری صاحب نے کہا کہ اس کے یہی معنی ہیں کہ رہا یتیم تو اس سے زبردستی نہ کرو اور رہا سائل تو اسے جھڑکو نہیں۔ جج صاحب نے کہا کہ میری فہم ناقص میں اس کا یہ ترجمہ صحیح نہیں۔ البتہ اگر آپ 'زبردستی' کی بجائے 'زور دستی' کہیں تو شاید مفہوم زیادہ صحیح ادا ہوجائے زبردستی اور زوردستی دونوں الفاظ کے نازک فرق کو امید ہے آپ حضرات خوب سمجھتے ہوں گے۔ جس پر مولوی عبدالقادر وکیل نے اپنے عجز وعدم واقفیت کا اعتراف کرتے ہوئے درخواست کی کہ حضور والا اس فرق کو بھی واضح فرمادیں۔ جج صاحب نے کہا کہ لفظ زبردستی کے لئے ضروری ہے کہ دو فریق میں جارحانہ اقدام ہو، جس کے نتیجے میں ایک کمزور پڑجائے اور دوسرا اس پر

غلبہ حاصل کرلے اور بھاری پڑ جائے۔ برخلاف اس کے زور دستی اس حالت میں کہیں گے کہ ایک طاقت ور کسی معذور و لاچار پر، یعنی جو تاب مقاومت نہ رکھتا ہو، اس پر کوئی جبر و زیادتی کرے۔ اور اس کے بعد پھر جج صاحب نے پوری آیت قرآنی کی تلاوت کرکے اس کا صحیح ترجمہ کرکے حاضرین کو سنا دیا۔

۴۔ حقیقت کے ایک مقدمہ کی اپیل میں فریق اول کا نام نمبو لال اور فریق ثانی کا منہ باؤ تھا۔ جس کی طرف سے بابو شیام منوہر سیٹھ وکیل تھے۔ انھوں نے اپنی بحث کے خاتمہ پر مزاحاً کہا کہ حضور والا! نمبو لال تو پھر نمبو لال ہی ہے وہ مقدمہ کیسے جیتے، وہ تو بس نمبو چاٹ کر رہ گئے، جس پر بابو نند کشوری پرشاد وکیل مخالف نے عرض کیا کہ جناب والا! نمبو چاٹ کر تو آدمی ثقیل چیزیں بھی ہضم کرلینے کے قابل بن جاتا ہے مگر منہ باؤ کے تو کیے معنی ہی غلط ہو جائیں گے اگر انجام کار وہ منہ باکر نہ رہ جائے۔ جس پر جج صاحب نے زور سے قہقہہ لگایا اور فیصلہ بحق نمبو لال صادر کردیا۔

۵۔ عدالت میں ایک دستاویز کی رجسٹری کا قضیہ درپیش تھا۔ بابو نند کشوری پرشاد وکیل اس کی مخالفت کر رہے تھے۔ دستاویز نویس عبد اللطیف شہادت میں پیش ہوا۔ جس نے ولدیت کے استفسار پر اپنے باپ کا نام چھیدی بتایا۔ جج صاحب حیرت سے اس کا منہ دیکھنے لگے اور وکیل سے پوچھا کہ منشی عبد اللطیف کے باپ کا یہ کیسا غیر شاعرانہ نام ہے۔ وکیل نے کہا حضور والا! دیہات میں بغیر پڑھے لکھے لوگ پہلے ایسے ہی عجیب نام رکھتے تھے۔ عبد اللطیف کے باپ دادا پڑھے لکھے نہ تھے اس لئے ایسا غیر شاعرانہ نام رکھ دیا۔ جس پر جج صاحب نے پوچھا اگر وہ پڑھے لکھے ہوتے تو کیا نام رکھا جاتا۔ بابو نند کشوری پرشاد نے فوراً کہا کہ پھر تو چھیدی کے بجائے شاید سوراخ علی نام رکھا جاتا، جس پر جج صاحب خوب ہنسے۔

۶۔ ایک مقدمہ دیوانی کی بحث کے سلسلے میں کنور وشوناتھ وکیل کے منہ سے فریق مخالف کے ایک گواہ کی نسبت نکل گیا کہ وہ تو بالکل چپر غٹو ہے، جج صاحب نے پہلے یہ لفظ سنا نہ تھا، سمجھے کہ اس کے کچھ خاص معنی ہوں گے۔ چپ چاپ اسے نوٹ کرلیا اور بنگلہ پر جاکر اپنی کتب لغات میں اسے تلاش کیا مگر اس کا کچھ پتہ نہ چلا۔ بڑے حیران رہے اور دوسرے دن بابو نند کشوری پرشاد کو

تنہائی میں اس کا مطلب پوچھا۔ انھوں نے اس کا مطلب بیان کرتے ہوئے کہا کہ عامیانہ اور بازاری گفتگو میں لوگ ایسے سخیف محاورات کبھی کبھی استعمال کرتے ہیں۔ سنجیدہ اور شائستہ گفتگو میں استعمال کے لئے یہ شایاں نہیں۔ لیجئے اسی روز جب کنور وِشوناتھ کسی مقدمہ کے سلسلہ میں اجلاس پر آئے تو ان سے جج صاحب نے فرمایا کہ جناب کنور صاحب! آپ تو ماشاء اللہ نہایت شائستہ اور فہمیدہ انسان ہیں آپ عدالت کے روبرو اپنی بحث میں سخیف و رکیک اور عامیانہ استعمال کس طرح جائز سمجھتے ہیں۔ جس پر کنور صاحب نے فوراً اپنی غلطی کا اعتراف کرتے ہوئے اظہار افسوس و ملامت کیا

ان مثالوں سے ناظرین کو اس غلط فہمی میں نہ مبتلا ہونا چاہیئے کہ جج صاحب لطائف و ظرائف سے اتنا محظوظ ہوتے تھے کہ عدل و انصاف کے تقاضوں کو بھول کر فیصلے صادر کرتے تھے۔ باوجود اس علم و دانش کے جج صاحب میں قدیم ہندوستانیوں کے عقائد و مزاج کی طرح کچھ توہم پرستی اور ضعیف الاعتقادی بھی تھی اور سعد و نحس وغیرہ کے قائل تھے۔ اس کی متعدد مثالوں میں سے یہاں صرف ایک مثال پیش کرنے پر اکتفا کی جاتی ہے۔ جج صاحب نے اپنے بنگلہ کی چھت پر شب خوابی کے لئے ایک برساتی تعمیر کرائی تھی، وہ برساتی میں شب باشی کے لئے پہلی بار جب کوٹھے پر چڑھے تو زینہ پر پاؤں میں کچھ ادنچ نیچ پڑ جانے کے سبب موچ آگئی۔ چند روز تکلیف رہی، دوسری بار جب پھر برساتی میں جاکر سوئے اس کے بعد ہی جنگ عظیم میں ان کے لڑکے کے کام آجانے کی اطلاع آئی چناں چہ وہ پھر کبھی اس برساتی میں نہ سوئے اور اسے اپنے لئے منحوس سمجھتے رہے۔

الحاصل مسٹر آر پی ڈیو ہرجٹ ایک بلند پایہ مستشرق، ایک نیک، فیاض، رحمدل اور وسیع المشرب انسان اور ایک نادرہ کار ہستی تھے جو نہ صرف علوم مشرقی کے دلدادہ و قدردان تھے بلکہ جب تک وہ ہندوستان میں رہے انھوں نے بہت سارے ہندوستانیوں کو فائدہ پہنچایا اور ان کی آزادی کے حامی رہے۔ ان کی خوبیوں اور اچھائیوں کو بھلایا نہیں جاسکتا۔

عبداللہ ولی بخش قادری

جامعہ اور گاندھی جی

(۲ر اکتوبر گاندھی جی کا یوم پیدائش ہے اور ۲۹ر اکتوبر جامعہ
کا یوم تاسیس۔ اس لئے ذیل کا مضمون خاص طور پر اس
شمارے کے لئے لکھا گیا ہے۔ امید ہے کہ ناظرین کی دلچسپی
اور نئی معلومات کا باعث ہوگا۔)

پنڈت جواہر لال نہرو نے جامعہ کے قیام کے فوراً ہی بعد اس کے بارے میں ایک مضمون لکھا تھا جس میں جامعہ کو تحریک ترک موالات کا ایک تندرست بچہ کہہ کر پکارا تھا۔ پنڈت جی کے اس بیان سے جامعہ کی صحیح تصویر پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔ اس وقت ملک میں خلافت اور ترک موالات کی تحریکوں کا زور تھا۔ گاندھی جی چاہتے تھے کہ ہندوستانیوں کی تعلیم ان کے اپنے ہاتھ میں ہو اور وہ بدیشی سامراج کی نوکری کے چکر سے نکلیں۔ وہ علی برادران کے ساتھ ملک کا دورہ کرتے ہوئے علی گڈھ پہنچے۔ اس وقت یہاں سرکاری رنگ اتنا چڑھا ہوا تھا کہ دیس کی بھلائی کا دھیان کم ہی لوگوں کو آتا تھا۔ پھر بھی اپنے دل میں وطن کی سچی لگن رکھنے والوں کی کچھ ایسی کمی نہ تھی اور ایسے ہی نوجوان ان محبان وطن کو برابر بلا بھی رہے تھے۔ انھوں نے ان کے سامنے ملک کی آزادی کے لیے انگریزی حکومت سے بہر طور عدم تعاون کرنے کی اہمیت جتائی اور کالج چھوڑنے کے لیے کہا۔ ایک طرف نوجوانوں کا قومی جوش زور مار رہا تھا اور دوسری طرف انگریزی حکومت کے پروردہ ہندوستانی انھیں لالچ دے دے کر بہکا رہے تھے۔ بڑی کشمکش کا عالم تھا۔ لیکن قربانی کا وقت بھی آپہنچا تھا۔ آخر میں ایک نتیجہ نکل ہی آیا۔ کالج کے لڑکوں نے اپنے رہبروں سے کہا کہ اگر علی گڈھ کالج کی تعلیم ملک کے سچے فرزند

بنانے سے قاصر ہے تو ان کی تعلیم کا کوئی دوسرا بہتر اور مناسب انتظام کیا جائے۔ اسی فکر کا نتیجہ جامعہ ہے۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ ۲۹ اکتوبر ۱۹۲۰ء کو علی گڈھ میں قائم ہوئی۔ اس کی آنکھ ایک قومی سیاسی تحریک کی آغوش میں کھلی تھی۔ اس لیے اس کی دیکھ ریکھ کی ذمہ داری بھی رہنمایان وطن پر ہی آئی۔ حکیم اجمل خاں امیر جامعہ (چانسلر) مولانا محمد علی، شیخ الجامعہ (وائس چانسلر) اور ڈاکٹر مختار احمد انصاری، معتمد اعزازی (آنریری سکریٹری) بنائے گئے اور جملہ اخراجات کا بوجھ مرکزی خلافت کمیٹی کے کندھوں پر آیا۔ جامعہ کی بنیادی کمیٹی (فاؤنڈیشن کمیٹی) کا پہلا جلسہ ۲۲ نومبر ۱۹۲۰ء کو ہوا۔ اس جلسہ میں طے پایا کہ دینیات کو ایک لازمی مضمون کی حثیت سے پڑھایا جائے۔ گاندھی جی نہ صرف اس بات کے حق میں تھے بلکہ انھوں نے ہندوؤں کی مذہبی تعلیم کا بھی انتظام کرنے کے لیے کہا۔ اس جلسے میں یہ بھی صاف صاف کہہ دیا گیا کہ جامعہ کے دروازے غیر مسلم بچوں کے لیے بھی برابر کھلے ہیں۔ اسی وقت پوری تعلیم کا ایک نیا نصاب بنانے کے لیے ۱۹ افراد کی ایک کمیٹی بھی بنائی گئی جس میں پنڈت جواہر لال نہرو اور ڈاکٹر راجندر پرشاد کے نام بھی شامل تھے۔ اگلے سال جامعہ کے پہلے جلسہ تقسیم اسناد (کانووکیشن) کے موقع پر حکیم اجمل خاں نے اپنے خطبہ صدارت میں جامعہ کی تعلیم کے حسب ذیل پانچ اصول بیان فرمائے:

۱۔ از کلید دین درِ دنیا کشاد: اگرچہ ہم نے تمام دیگر علوم جدیدہ کو اپنے نظام میں جگہ دی لیکن قرآن اور اسلام کو مخدوم بنایا اور انھیں خادم۔

۲۔ تاریخ اسلامی: ہم نے تاریخ اسلامی کو اپنی تعلیم کا جزو لازمی قرار دیا کہ یہ نفس ملیہ کے تواتر کو قائم رکھنے کے لئے بمنزلہ حافظہ کے ہے۔

۳۔ مادری زبان میں تعلیم: ہم طالب علم میں علم کا ذوق پیدا کرنا اور اس کے اعمال پر اس کا اثر دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لیے ہم نے ایک غیر زبان کے ذریعہ تعلیم دینے کے غیر فطری طریقہ کا بھی یک قلم سدباب کر دیا۔

۴۔ کسب معاش اور تعلیم حرفہ: میں یقیناً چاہتا ہوں کہ ہم اپنے متعلمین کے لیے کسب معاش کی ہر ممکن سہولت فراہم کریں اور مجھے بڑی خوشی ہے کہ جامعہ ملیہ کے جدید نظام میں تعلیم صنعت و حرفت ہر شخص کے لیے لازمی قرار دی گئی ہے۔

۵۔ متحدہ ہندوستانی قومیت: جہاں ہم نے سچے مسلمان پیدا کرنے کی تدابیر اختیار کیں وہاں اس بات کو نظر انداز نہیں کیا ہے کہ تعلیم و تربیت میں ماحول کا ایک بہت بڑا اثر ہوتا ہے اور اسلامیت کے ساتھ وطن کی خدمت کا جذبہ پیدا کرنا بھی ہمارے پیش نظر ہے۔ چنانچہ اس امر کا خاص طور سے لحاظ رکھا گیا ہے کہ جہاں ہندو طلبہ کے لیے بہت سے اسلامی معاملات و معلومات حاصل کرنا ضروری ہے وہاں مسلمان طلبہ بھی اہم ہندو رسوم اور ہندو تہذیب و تمدن سے ناآشنا نہ رہیں گے کہ ایک متحدہ ہندوستانی قومیت کی اساس محکم اس باہمی تفہیم و تفہم پر منحصر ہے۔

پہلے دو سال کی ہنگامی زندگی گزارنے کے بعد جامعہ باضابطہ طور پر ایک آزاد قومی تعلیمی ادارہ بن گئی۔ سیاست کا وقتی جوش ٹھنڈا پڑنے لگا اور تعلیمی سنجیدگی بڑھنے لگی۔ ابتدائی، ثانوی اور اعلیٰ منزلوں کے لئے نیا نصاب مرتب ہوا اور مصارف کے لیے ایک فنڈ قائم کیا گیا۔ پھر بھی علی گڈھ میں جامعہ کی بنیاد مستحکم نہ ہو سکی کیونکہ علی گڈھ کالج کا ہر وقت سامنا تھا اور دلیں کی سیاسی فضا بھی مسموم ہونے لگی تھی۔ مالی دشواریاں الگ تھیں۔ حکیم صاحب بہت پریشان تھے۔ اس نازک گھڑی میں گاندھی جی نے ان کی ہمت بندھاتے ہوئے فرمایا تھا کہ "جامعہ کو تو چلانا ہی ہوگا۔ آپ کو روپیہ کی دقت ہے تو میں بھیک مانگ لوں گا۔" پھر کیا تھا۔ حکیم صاحب کو سہارا مل گیا۔ انھوں نے بنیادی کمیٹی کا جلسہ بلا لیا۔ گاندھی جی جلسے میں شریک ہوئے اور جامعہ بند کرنے کے بجائے علی گڈھ سے ہٹا کر دہلی میں لبانے کا فیصلہ کر لیا گیا۔ اس وقت گاندھی جی جامعہ کے 'وزیٹر' تھے کیونکہ یہ بات ان کے دل کو لگی ہوئی تھی کہ "ہندوستان میں کم از کم ایک ایسا ادارہ ضرور ہو جہاں مسلمانوں کی تہذیب پر سچی قومیت کی بنیاد رکھی جائے۔" وہ ہر ممکن طریقے سے جامعہ کی مدد کے لیے

تیار تھے۔

جولائی ۱۹۲۵ء میں جامعہ نے اپنا نیا ٹھکانا قرول باغ دہلی میں بنالیا۔ کچھ ساتھی ناامید ہو کر بیٹھ رہے تھے، کچھ روٹھ کر الگ ہو گئے تھے۔ اب بزرگوں میں حکیم اجمل خاں اور ڈاکٹر انصاری ہی مسیحائی کرنے کے لئے رہ گئے تھے اور اسے چلانے والے وہی مٹھی بھر استاد تھے جنہوں نے جان کی بازی لگا کر یہ ذمہ داری اپنے اوپر لے لی تھی۔ اس موقع پر جب گاندھی جی جامعہ تشریف لائے تو انھوں نے استادوں اور طالب علموں سے کہا کہ "ہندوستان کو ہم اس وقت آزاد کرا سکتے ہیں جبکہ ہمارے دل میں خدا کا خوف ہو اور ہم حکومت سے بے خوف ہو جائیں۔" اور ساتھ ہی ساتھ اپنے اس یقین کو بھی دوہرایا کہ "جامعہ میں اس بات کی تعلیم دی جاتی ہے۔" گاندھی جی کے ان الفاظ نے کچھ ڈھارس تو ضرور بندھائی لیکن سچ یہ ہے کہ یہ زمانہ بڑی پریشانی اور بے چینی کا تھا۔ ایسے وقت میں ذاکر صاحب کے جامعہ آنے کی خبر نے لوگوں کا حوصلہ بڑھا دیا۔ سات آٹھ مہینے بعد ڈاکٹر ذاکر حسین، ڈاکٹر عابد حسین، اور پروفیسر محمد مجیب تینوں ایک ساتھ جرمنی سے لوٹے اور جامعہ کے لئے وقف ہو گئے۔

اب جامعہ کی باگ ڈور ذاکر صاحب کے ہاتھ میں تھی اور وہ معاملات کو سدھارنے کی تدبیریں سوچ ہی رہے تھے کہ ۱۹۲۸ء کے شروع ہی میں حکیم اجمل خاں صاحب کا انتقال ہو گیا۔ اب ساری ذمہ داری ڈاکٹر انصاری کے سر آ گئی۔ وہی امیر جامعہ تھے وہی اس کی بنیادی کمیٹی کے سکریٹری۔ ذاکر صاحب نے اسی سال جامعہ کا دستور اس طور پر تبدیل کرایا کہ اس کے کرتا دھرتا اس کے استاد ہی ہو گئے۔ اب جامعہ ایک ایسا ادارہ بن گئی جہاں کام لینے والے اور کام کرنے والے سب کچھ استاد ہی تھے۔ جن استادوں نے ۲۰ سال تک ایک مختصر اور مقررہ رقم پر کام کرنے کا عہد کیا تھا وہی "انجمن تعلیم ملی" کے حیاتی رکن قرار پائے اور اسی جماعت کے سپرد جامعہ کے چلانے کی ذمہ داری آئی۔ اس نئی انجمن کے صدر اور امیر جامعہ ڈاکٹر انصاری منتخب ہوئے۔ ذاکر صاحب کو انجمن کا سکریٹری اور شیخ الجامعہ بنایا گیا اور انجمن کے خازن سیٹھ جمنالال بجاج قرار پائے۔ سیٹھ صاحب کی جو حیثیت اس وقت ملک اور کانگریس کے اندر تھی اس نے جامعہ کو بڑی تقویت

پہنچائی۔ اب یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ سیٹھ صاحب کو کس نے اور کیوں جامعہ کی خدمت پر لگایا اور یہ کس کا حسن کرم تھا۔ پھر سیٹھ صاحب اپنے آخر دم تک جامعہ کے سرپرست بنے رہے۔ اس وقت سے لے کر آج تک جامعہ نے جو کچھ اونچ نیچ دیکھی ہے اور وہ جس قدر پروان چڑھی ہے اس ساری دوڑ دھوپ میں ذاکر صاحب اور ان کے دونوں رفیق یعنی عابد صاحب اور مجیب صاحب ہی آگے آگے رہے ہیں اور آج بھی جامعہ کا چراغ انھیں سب کے دم سے روشن ہے۔

دستور کی اس تبدیلی سے جامعہ کے نظریے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی اس وقت بھی مولانا محمد علی کے الفاظ میں 'خدا پرستی' 'ملت پروری' اور 'وطن دوستی' ہی جامعہ کے مقاصد تھے۔ یہاں گاندھی جی کا پوتا رسیک لال تعلیم حاصل کرنے کے لیے آچکا تھا۔ اس کے کارکنوں میں دیوداس گاندھی اور جی رام چندرن جیسے لوگ رہ چکے تھے۔ جامعہ اپنے ایمان، یقین اور عمل سے ہندوستانی تہذیب کا ایک سچا، پکا اور اچھا نمونہ بننے کی کوشش میں لگی ہوئی تھی۔ ذاکر صاحب اور ان کے ساتھی، تعلیمی میدان میں نت نئے تجربے کر رہے تھے۔ کام میں وسعت کے ساتھ ساتھ وقعت بھی آتی جا رہی تھی قرول باغ میں کام بڑھانے کی گنجائش کم تھی۔ وہاں کا ماحول بھی اچھا نہ تھا۔ اگرچہ مالی دشواریاں تھیں پھر بھی ۱۹۳۵ء میں اوکھلے کے قریب 'جامعہ نگر' کی بستی بسانے کا کام اللہ کا نام لے کر شروع کر دیا گیا۔ گاندھی جی خوش ہوئے اور مبارکباد دی۔ ابھی اس تعمیری کام کی ابتدا ہی ہوئی تھی کہ ۱۰ مئی ۱۹۳۶ء کو ڈاکٹر انصاری نے داعی اجل کو لبیک کہا۔ جامعہ کو یہ صدمہ برداشت کرنا دشوار ہو گیا۔ علی گڈھ کے عبدالمجید خواجہ صاحب کو امیر جامعہ بنایا گیا۔ یہ وہی خواجہ صاحب تھے جو مولانا محمد علی کے بعد کچھ عرصہ شیخ الجامعہ رہ چکے تھے اور گاندھی جی کے ایک ہمدم دیرینہ بھی تھے حالات سے نبٹنے کے لئے دس سال بعد پھر ۳۸ء میں جامعہ کے دستور میں کچھ تبدیلی کی گئی جس سے حیاتی رکن کچھ بڑھ گئے اور جامعہ پھر اپنے مقصد کی دھن میں آگے بڑھنے لگی۔ ذاکر صاحب وقت وقت پر جامعہ کے مقصد کو دوہراتے اور اپنے کاموں کو اس کی روشنی میں جانچتے رہے۔

۱۹۴۱ء میں نئے سال کی مبارکباد دیتے ہوئے انھوں نے اپنے چھوٹے بڑے سب ہی

ساتھیوں کو اپنے اندر جامعہ کی روح پھونکنے کی غرض سے بتایا کہ "اس سال ہمارے کرنے کے یہ چار کام ہیں۔ ہم میں سے ہر شخص کو یہ چار چیزیں زیادہ سے زیادہ حاصل کرنے کی کوشش کرنا چاہئے صحت، طاقت، حسن، پاکی"۔ یہی وہ نظر تھی جس نے کٹھن سے کٹھن گھڑی میں بھی جامعہ کا مقصد کبھی اس سے اوجھل ہونے نہ دیا۔ یہاں تک کہ ۱۹۴۶ء آپہنچا۔ جامعہ نے بڑے حوصلے سے اپنا "جشن سیمیں" منایا۔ مگر کس وقت؟ جبکہ منافرت اور مخالفت کی آگ سارے دیس میں زور پکڑ چکی تھی۔ پھر بھی جامعہ کو مبارکباد دینے اور اس کے کاموں کو سراہنے کے لئے ایک ہی وقت میں وہ سب جامعہ میں جمع ہو گئے تھے جنھیں سیاست نے ایک دوسرے سے بہت دور کھڑا کر رکھا تھا۔ جو ایک دوسرے کی ہر معاملہ میں کاٹ کرتے تھے، جامعہ کی تعریف میں ایک دوسرے سے متفق تھے۔ ذاکر صاحب نے اس نازک موقع پر دیس کو جامعہ کے مقصد سے آگاہ کرنا مناسب سمجھا تاکہ شاید تنگ دل اور تنگ نظر ان کی آواز سن کر اپنے اعمال پر نادم ہو جائیں اور جامعہ کی مثال کو اپنا لیں۔ انھوں نے اس موقع پر "جامعہ کیا ہے" عنوان سے ایک کتابچہ شائع کیا۔ اس میں جامعہ کے مقاصد کی وضاحت کرتے ہوئے کہا گیا کہ "جامعہ ملیہ کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کی آئندہ زندگی کا ایک ایسا نقشہ تیار کرے جس کا مرکز مذہب اسلام ہو اور اس میں ہندوستان کی قومی زندگی کا وہ رنگ بھرے جو عام انسانی تہذیب کے رنگ میں کھپ جائے۔ اس کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ مذہب کی سچی تعلیم، ہندوستانی مسلمانوں کو وطن کی محبت اور قومی اتحاد کا سبق دے گی اور ہندوستان کی ترقی میں حصہ لینے پر آمادہ کرے گی اور آزاد ہندوستان اور ملکوں کے ساتھ مل کر دنیا کی زندگی میں شرکت اور امن و تہذیب کی مفید خدمت کرے گی"۔

اس طرح کسی وقت جامعہ نے اپنی نہ نیت بدلی نہ روش۔ وہ اپنا فرض پورا کرنے میں برابر لگی رہی۔ اس کے تعلیمی کام برابر بڑھتے اور پھیلتے چلے گئے اور ان میں نکھار آتا گیا۔ ابتدائی مدرسے نے ایک معیاری نمونے کے مدرسے کی شکل نکال لی، وہاں عام دلچسپیوں کو

جماعت کے کام کا ایک ضروری جزو قرار دے دیا گیا۔ منصوبی طریقہ (پروجیکٹ متھیڈ) کچھ الیسا اپنایا کہ وہ بالکل اپنی چیز بن گیا۔ بچوں کا بینک، بچوں کی دوکان، بچوں کا خوانچہ، مرغی خانہ، چڑیا گھر، دیواری اخبار جیسے تعلیمی مشغلے جاری کیے گئے۔ کھلی ہوا کا مدرسہ، منایا جانے لگا جبکہ مدرسے سے دور کسی صاف ستھری جگہ پر ایک آدھ ہفتہ گزارا جاتا۔ اور پڑھائی، کھیل، رہنا سہنا، کھانا پینا سب کچھ وہیں ہوتا۔ ڈراما، تقریر، مضمون نگاری اور آداب مجلس جیسی دلچسپیوں کو تعلیم کا ایک اہم حصہ بنا لیا گیا۔ ان سب کاموں کی طرف دھیان دینے کا مطلب یہی تھا کہ بچوں کا من جاگے اور تن میں جان آئے۔ ان میں سوچنے سمجھنے اور خود آگے بڑھنے کا حوصلہ پیدا ہو۔ وہ اشتراکِ عمل اور تعاون کی راہ پر چلنا سیکھیں۔ وہ تنگ نظری اور تاریک خیالی سے بچیں اور وہ بڑے ہو کر سچی ہندوستانی تہذیب کا نمونہ بنیں۔ مدرسہ ثانوی میں ادبی ذوق ابھارنے اور طبیعت کا رخ پہچان کر کام کرانے کی فکر ہوئی۔ مہذب اور شائستہ زندگی کا قرینہ سکھانے کی تدبیر کی گئی۔ منصوبی طریقے کے ساتھ ساتھ تفویض کا طریقہ (اسائن منٹ متھیڈ) بھی برتا جانے لگا۔ چھوٹے بچے ہوں یا بڑے ورزش، پیراکی، گھومنا پھرنا، جستجو اور دریافت کرنا اور ایسی ہی دوسری باتیں ان کی روزانہ زندگی میں آ گئیں۔ کالج کے اندر اساتذہ نے نہ صرف نوجوانوں کو حقیقی معنی میں طالب علم بنانے کی کوشش کی بلکہ معیاری کتابیں تصنیف کر کے بھی اپنی ذمہ داری نبھائی۔ طلبار کے اندر تفتیش و تحقیق کا مادہ ابھارنے اور تحریر و تقریر میں مہارت پیدا کرنے کے ساتھ ساتھ کردار کی عظمت پیدا کرنے کو بھی تعلیم کا منصب قرار دیا۔ اس وقت تعداد کم تھی لیکن استعداد میں برتری ہی دکھائی دیتی تھی۔ اسناد، سرکاری طور پر غیر مستند تھیں لیکن لوگوں کے دلوں میں قدر کی کمی نہ تھی اب تو نہ صرف طلبار اور مضامین بڑھے ہیں بلکہ 'تاریخ و تہذیب' میں ایم۔ اے تک تعلیم کا باقاعدہ انتظام بھی ہے۔

جامعہ میں یوں تو معمولی طریقے سے بالغوں کی تعلیم کا کام ۱۹۲۶ء میں ہی ایک "شبینہ مدرسے" کی صورت میں شروع ہو گیا تھا لیکن ۱۹۳۸ء میں اس غرض سے ادارہ تعلیم و ترقی

طور پر قائم ہوا۔ اس ادارے نے اپنے بانی شفیق الرحمان قدوائی کی سرکردگی میں دیس کے سامنے نمونے کا کام کر دکھایا۔ بالغوں کی تعلیم کے کام کو سطحی اور محدود دائرے سے نکال کر اسے 'سماجی تعلیم' کی منزل تک پہنچانے میں اس ادارے کا بہت کچھ ہاتھ رہا ہے۔ کم پڑھے لکھے لوگوں کے لیے ان کی طبیعت اور ضرورت کے مطابق چھوٹی چھوٹی کتابیں تیار کرنے میں نہ صرف اس نے پہل کی بلکہ سات آٹھ سال کے اندر اندر مختلف موضوعات پر دو سو سے زائد کتابچے چھاپ کر تقسیم بھی کر ڈالے۔ اس ادارے نے مختلف طریقوں سے جامعہ کے پڑوسی گاؤوں میں سدھار کا کام بھی کیا۔ یہ وہی زمانہ ہے جبکہ گاندھی جی نے بنیادی قومی تعلیم کا خیال دیس کے سامنے رکھا تھا اور چند ماہرین تعلیم کی ایک کمیٹی کو آٹھ سال تک کی ابتدائی تعلیم کی اسکیم بنانے کا کام بھی سپرد کر چکے تھے۔ اس کمیٹی کا صدر انھوں نے ذاکر صاحب کو بنایا تھا اور اس کمیٹی کی سفارشوں کو تسلیم بھی کر لیا گیا تھا۔ یہ اسکیم تو بن گئی لیکن اس اسکیم کے مطابق تعلیم دینے والے استاد کہاں تھے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے کے لیے ۱۹۳۸ء میں ہی جامعہ کے اندر 'استادوں کا مدرسہ' قائم ہوا۔ اس مدرسے کو گاندھی جی کی بنیادی تعلیم کے مطابق پڑھانے والے استاد تیار کرنے والا سب سے پہلا مدرسہ کہلانے کا فخر حاصل ہے۔ اس مدرسے کی مالی امداد بھی گاندھی جی کا قائم کردہ 'ہندوستانی تعلیمی سنگھ' ایک مدت تک کرتا رہا۔ اب اس ادارے میں نہ صرف پانچویں جماعت تک پڑھانے والے استادوں کے لئے دو سال کی تربیت کا انتظام ہے بلکہ 'سینیر بیسک اسکول' اور 'ہایر سکینڈری اسکول' میں پڑھانے والے استادوں کی بھی تیاری ہوتی ہے۔ یہاں پر ہر کچے استاد کو دو حرفے لازمی طور پر سکھنا ہوتے ہیں اور اپنا کام اپنے آپ کرنے پر زور دیا جاتا ہے۔ آج بھی یہاں کے تمام طالب علم اپنا کمرہ خود صاف کرتے ہیں اور اپنے برتن خود مانجھتے ہیں۔ انھیں ہر طریقے سے گاندھی جی کے بتائے ہوئے اصولوں کی روشنی میں تعلیم دینے کی کوشش کی جاتی ہے اس مدرسے میں پڑھنے والوں کی نہ صرف تعداد بڑھ رہی ہے بلکہ کام کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جا رہا ہے۔ بنیادی تعلیم سے متعلق کتابیں یہاں کے لوگ لکھ رہے ہیں اور بنیادی تعلیم کے بارے

میں تحقیقی کام یہاں کیا جارہا ہے۔ اب تو ایم۔ ایڈ کی تعلیم کا انتظام کیے ہوئے بھی دو سال ہوگئے۔

اردو میں بچوں کے ادب کی طرف سب سے پہلے مکتبہ جامعہ نے ہی قدم بڑھایا۔ تعلیمی اور ادبی کتابیں چھاپنے کا بیڑہ بھی اسی نے اٹھایا۔ درسی کتابوں کا معیار اس نے قائم کیا۔ آج اردو کی خدمت کرنے والوں میں مکتبہ کا کام بہت نمایاں اور شاندار حیثیت رکھتا ہے۔ گاندھی جی اور پنڈت نہرو کی سوانح عمریوں کو اردو زبان میں چھاپنے کا فخر اسی کو حاصل ہے۔ ۱۹۵۰ء میں جامعہ نے آرٹس انسٹیٹوٹ کھولا۔ یہ بھی دیس بھر میں اپنی نوعیت کا واحد ادارہ ہے جہاں آرٹ کے استاد تیار کیے جاتے ہیں۔ اس کے چار سال بعد ایک نرسری اسکول یہاں کھل گیا۔ ان اداروں کے علاوہ اب تو حکومت کی طرف سے ایک رورل انسٹیٹوٹ بھی جامعہ میں قائم کر دیا گیا ہے۔

آزادی کے وقت جامعہ کو بھی ان سب حالات کا سامنا کرنا پڑا جن سے ملک دوچار تھا۔ مسلمانوں نے اسے طعنے دیے اور ہندوؤں نے اسے برا کہا۔ لیکن جامعہ اپنی راہ پر گامزن رہی مگر سارے دیس میں نفرت کی آگ بھڑک اٹھی تھی۔ دہلی میں یہ شعلے اور شدت سے لپکے۔ وہ جامعہ تک بھی پہنچے۔ قرول باغ میں جامعہ کی لائبریری تباہ ہوگئی، سارا سامان لٹ گیا۔ جامعہ نگر میں جان پر آ بنی۔ ایسے آڑے وقت میں بھی گاندھی جی نے جامعہ کو یاد رکھا۔ انھوں نے ڈھارس بھی بندھائی اور حفاظت کا انتظام بھی کیا۔ جامعہ کے لوگ ثابت قدم رہے۔ جب حالات سدھرے تو پھر جامعہ نے اپنا کام شروع کر دیا۔ آزادی کے بعد طالب علموں کی پہلی جماعت جو استادوں کے مدرسے میں سرکاری طور پر تعلیم پانے کے لیے بھیجی گئی وہ سرحد سے آئے ہوئے تباہ حال غیر مسلم اساتذہ پر مشتمل تھی۔ یہ لوگ سہمے سہمے آئے، شک و شبہ کے ساتھ آئے، لیکن جب اپنا کام پورا کر کے یہاں سے لوٹے تو ان کی آنکھوں میں محبت کے آنسو تھے۔ اس طرح نہ معلوم خدا نے جامعہ کی جانچ کی یا گاندھی جی کے دل کو جامعہ کی طرف سے کچھ سکھ پہنچانے کا موقع لگا۔ اب تو اس مدرسے میں ان استادوں کے بچے تعلیم پانے اور دینے کے لیے آنے لگے ہیں۔

قومی حکومت کے قیام کے ساتھ ساتھ جامعہ کے سامنے سے قوت لا یموت کا مسئلہ دور ہوگیا۔ مرکزی سر

سارے اخراجات کی کفالت اپنے ذمے لے لی لیکن ملک کی ضرورت کے پیش نظر ذاکر صاحب کو علی گڈھ یونیورسٹی بھیج دیا۔ مگر وہ دل سے دور پھر بھی نہ تھے۔ جامعہ نے انھیں اپنا نائب امیر بنا لیا اور اب تو عبدالمجید خواجہ صاحب کے انتقال کے بعد وہ اس کے امیر جامعہ ہی ہیں۔ پھر مجیب صاحب شیخ الجامعہ ہوئے اور نئے ولولے کے ساتھ آزاد ہندوستان میں جامعہ اپنے فرض کو پورا کرنے کے لیے آمادہ ہوگئی۔ جون ۱۹۶۲ئہ میں یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے جامعہ کو اعلیٰ تعلیم کا قومی ادارہ تسلیم کرکے نہ صرف اس کی سابقہ خدمات کو سراہ لیا ہے بلکہ ترقی کی راہیں بھی اس کے لئے استوار ہوگئی ہیں۔

گاندھی جی نے بار بار اس بات کو دوہرایا ہے کہ "پڑھا لکھا دینے سے تعلیم کا مقصد پورا نہیں ہوتا بلکہ اس طرح ابتدا بھی نہیں ہوتی۔ یہ صرف ایک ذریعہ ہے جس سے مردوں اور عورتوں کو تعلیم دی جاسکتی ہے۔ پڑھا لکھا دینا بذات خود کوئی تعلیم نہیں ہے۔" انھوں نے ہمیشہ اس بات پر بھی زور دیا کہ "سچی تعلیم کے لیے شخصی زندگی کی پاکی ایک لازمی شرط ہے"۔ "تمھاری تعلیم بالکل بیکار ہے اگر وہ پاکی اور نیکی کی ٹھوس بنیادوں پر قائم نہیں ہے"۔ "حقیقی تعلیم وہی ہے جو بچوں کی روحانی، ذہنی اور جسمانی صلاحیتوں کو اجاگر کرتی ہے"۔ "سارے علم کا مدعا، کردار کی تشکیل ہی ہونا چاہیئے"۔ گاندھی جی کے ان الفاظ کی جھنکار کو ذاکر صاحب کے گنائے ہوئے چاروں کام یعنی صحت، طاقت، حسن، پاکی میں خوب سنا جاسکتا ہے۔

جامعہ کے آغاز وارتقا کے اس اعادے سے صاف پتہ چلتا ہے کہ گاندھی جی کو جامعہ کتنی پیاری تھی اور انھیں اس کے کام سے کیسا لگاؤ تھا۔ انھوں نے صرف رہنمائی ہی نہیں فرمائی بلکہ آڑے وقت میں دست گیری بھی کی۔ جامعہ کے اکثر وبیشتر کارکن گاندھی جی کے احباب یا پرستار ہی رہے ہیں اور گاندھی جی کو ہمیشہ ان لوگوں کی بصیرت پر پورا اعتماد رہا۔ اس لئے جامعہ میں جو بھی تعلیمی کام ہوتے رہے ہیں اور اس نے جو بھی طور طریقے اپنائے ہیں، ان میں گاندھی جی کے تعلیمی اصولوں کی روح ضرور موجود رہی ہے۔ جامعہ کی تعلیم اور زندگی دونوں میں ہاتھ کے

کام کی اہمیت رہی ہے۔ یہاں اردو کو تعلیم اور کام کا ذریعہ مانا گیا اور اس سے دل ملانے کا کام لیا گیا۔ آج بھی یہاں اردو کہیں ذریعہ تعلیم ہے، کہیں لازمی ہے، کہیں اختیاری مگر ہر صورت میں وہ شوق سے سیکھی جاتی ہے۔" جامعہ نے اپنی زندگی میں تہذیب و اخلاق کی آبیاری کی ہے اور سادگی و بیدارگی کو شعار بنایا ہے۔ یہاں پوری شخصیت کو ابھارنے اور سنوارنے کی طرف دھیان رہا ہے اور حب الوطنی کی تلقین کی گئی ہے۔ یہی سب اصول گاندھی جی کو بھی دل سے عزیز تھے۔ اسی لیے گاندھی جی نے جامعہ کو ہمیشہ اپنے دل سے لگائے رکھا اور جامعہ نے گاندھی جی کو ہمیشہ اپنا مونس و غمخوار، مربی و مرشد سمجھ کر ان کی طرف دیکھا۔ یہی وجہ ہے کہ گاندھی جی کے بیشتر تعلیمی نظریات کی چھاپ خود بخود جامعہ کی زندگی میں دکھائی دینے لگی۔ جامعہ کے سب ہی اداروں میں اقامتی زندگی پر زور دیا جاتا ہے اور لڑکے لڑکیاں ساتھ ساتھ پڑھتے ہیں۔ یہاں کے اساتذہ اور طلبا میں ہر مذہب اور خیال کے لوگ موجود ہیں۔ اور ہر اس شخص کے لیے جامعہ کی آغوش وا رہتی ہے جو قومی اتحاد اور اخوت کو اپنے دل میں جگہ دیتا ہے۔

اکثر محنت کے عادی گھنی چھاؤں میں اونگھ جاتے ہیں۔ لیکن جامعہ کی طرف سے یہ اطمینان کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنی منزل کی طرف بڑھتی ہی رہے گی۔ پچھلے جلسہ تقسیم اسناد کے موقع پر ہی ذاکر صاحب نے خطاب کرتے ہوئے طلبا کو جتایا کہ "آپ رواداری کے، بھائی چارے کے، علم اور علم دوستی کے سائے میں پلے ہیں۔ ان خوبیوں کے فیض کو دوسروں تک پہنچائیے اور اپنے آپ کو ہندوستانی شہریت کا خوب صورت نمونہ بنائیے۔" اسی طرح جنوری ۶۵ء کی شایع شدہ کتاب 'جامعہ کی کہانی' کے پیش لفظ میں مجیب صاحب نے یاد دہانی کرائی ہے کہ "مناسب ہے کہ اس نئے دور میں جبکہ یہ خواہش زور پکڑ رہی ہے کہ جامعہ بھی دوسری یونیورسٹیوں کی طرح ہو جائے، گزشتہ دور کی بے سروسامانی اور فاقہ مستی کے مزے بھی یاد رکھیں اور جامعہ کی انفرادیت بھی قائم رکھیں۔" امیر جامعہ اور شیخ الجامعہ کے یہ تازہ تازہ بیانات اس بات کا یقین دلاتے ہیں کہ جامعہ آئندہ بھی گاندھی جی کے دکھائے ہوئے راستے پر ہی چلتی رہے گی۔

عبداللطیف اعظمی

اردو نثر کے مختلف اسالیب

آنور صدیقی صاحب کا مضمون " اردو نثر کی تشکیل کا مسئلہ" جو رسالہ جامعہ کی تازہ اشاعت میں شائع ہوا ہے کئی مرتبہ غور سے پڑھا اور جتنے ہی مرتبہ پڑھا اتنی ہی میری الجھن بڑھتی گئی۔ اولاً تو مجھے اس میں کوئی "مسئلہ" نہیں ملا اور نہ میں سمجھتا ہوں کہ تشکیل کا کوئی مسئلہ ہے۔ اس عنوان سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اردو نثر کی ابھی تک تشکیل ہی عمل میں نہیں آئی۔ اب اس کا مسئلہ درپیش ہے۔ زیر بحث مضمون میں صرف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ موجودہ نثر اردو "مہذب" نثر نہیں ہے شاعرانہ نثر ہے۔ چونکہ مضمون کا بنیادی نظریہ ان ہی دونوں اصطلاحوں پر مبنی ہے، اس لئے ان کی واضح اور جامع تعریف کرنے کی ضرورت تھی، مگر اس سلسلے میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں کافی الجھاؤ نظر آتا ہے، محسوس ہوتا ہے کہ خود مضمون نگار کا ذہن اس بارے میں صاف نہیں ہے، خصوصاً "مہذب نثر" کے بارے میں۔ اس مضمون میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ مہذب نثر کے نمونے صرف سرسید اور حالی کے یہاں ملتے ہیں، اس موقع پر اگر دو ایک نمونے دیدیئے گئے ہوتے، تو اس کی وجہ سے صاحب مضمون کے دعوے کو سمجھنے میں آسانی ہوتی، بہرحال مضمون میں مہذب نثر کے بارے میں مختلف مواقع پر جو کچھ لکھا گیا ہے، ان کی روشنی میں مہذب نثر کی حسب ذیل تعریف کی جاسکتی ہے:۔

مہذب نثر وہ ہے جو خشک ہو، جس میں چٹخارہ نہ ہو، بے نمکی ہو، کشش نہ ہو اکتاہٹ ہو، عام فہم ہو، بول چال کی زبان ہو، شعروں سے سجائی نہ گئی ہو، استدلال ہو، اس کی بنیاد عقلیت پر ہو نہ کہ "دیومالائی" تصورات پر (غالباً انور صدیقی صاحب کے یہاں دیومالائی عبارت

وہ ہے جس میں عالم ارواح اور کشورِ اجسام اور فرشتوں کا ذکر ہو) اگر مہذب نثر کی واقعی یہی تعریف ہے تو ایسی نثر کے بارے میں زباں دانوں اور ادیبوں کو غور کرنا ہوگا۔

اس مضمون میں مجھے دوسری خامی یہ نظر آئی کہ محترم مضمون نگار نے اپنے خیالات اور اپنی تحریر پر اتنا غور و فکر سے کام نہیں لیا، جتنا موضوع کا تقاضا تھا۔ اگر وہ اپنے مضمون پر خود ہی تنقیدی نظر ڈال لیتے تو مجھے یقین ہے کہ بعض لفظوں اور فقروں پر نظرِ ثانی ضرور کرتے۔ مثلاً سرسید کی جارحانہ عقلیت یا شبلی کی ذات میں محبت یا کفر حسین اور اسلامیت میں کشمکش تھی۔ رومانی نسل کے افراد تہذیب الاخلاق کی پروردہ نسل کو کم تر درجے کی چیز سمجھنے لگے تھے۔ وہ جماعت کے مقابلے میں فرد کو، عقل کے مقابلے میں جذبے کو اور کٹر مذہبیت کے مقابلے میں کفر حسین کو ترجیح دینے لگے تھے اسی طرح غالباً اپنے بعض بیانات اور خیالات میں بھی رد و بدل سے کام لیتے۔ مثلاً علی گڑھ تحریک کا زمانہ اپنے مزاج کے اعتبار سے سراسر عبوری دور تھا۔ اور اس دور کی نثر بھی مہذب اور مربوط نثر نہ بن سکی یا موصوف کا یہ بیان کہ ابوالکلام، سجاد انصاری اور مہدی افادی کے یہاں ایک بڑی کمزوری ان کی انانیت ہے۔ انانیت اچھے شعری کارناموں اور خطابت کو جنم دے سکتی ہے، مگر اچھی اور شریفانہ نثر کے حق میں سب سے بڑی دشمن ہے۔ بعض بیانات میں تو صاحبِ مضمون نے انتہائی مبالغے سے کام لیا ہے مثلاً اردو کا ہر صاحبِ طرز نثر نگار آج تک صرف مصرعے عرض کرتا ہے ہم قسطوں میں سوچتے بھی ہیں اور لکھتے بھی ہیں۔ اس کو پڑھ کر میرے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ یہ لکھتے وقت شاید فاضل مضمون نگار کے پیشِ نظر اردو نثر کے سبھی نمونے نہیں تھے۔ معاف فرمائیں صاحبِ مضمون، میں نے علی گڑھ کے بیشتر طالب علموں میں یہ خامی دیکھی ہے کہ ان کی نظر اور فکر کی جولانیاں صرف علی گڑھ کے گھروندے تک محدود ہوتی ہیں، اس کے آگے بہت سوچا تو پرفیسر احتشام تک پہنچ گئے۔ آنکھوں کے سامنے ہی ناک سے زیادہ قریب، ایک جامعہ ملیہ بھی ہے، اس نے بھی اردو ادب کی بڑی بھلی خدمت کی ہے۔ انور صاحب کے نزدیک اردو میں خالص نثر پیدا نہ ہونے اور ہمارے ادیبوں کو خالص نثر کی جوہر شناسی سے محروم رکھنے میں ایک اہم وجہ یہ ہے کہ ہمارا

دور اول کے نثر نگاروں کے پاس وہ لسانی سرمایہ نہیں تھا جو مغرب سے آیا تھا، مجبوراً انھیں عربی اور فارسی کا سہارا لینا پڑا اور انور صاحب کے نزدیک ان دونوں زبانوں میں خالص نثر کی کوئی وقیع روایت نہیں رہی ہے۔ اگرچہ عربی نثر کے بارے میں انور صاحب کے اس بیان کو میں صحیح نہیں مانتا اور نہ شاید انھیں اس قطعیت کے ساتھ رائے دینے کا حق ہے۔ بہرحال اگر یہ صحیح ہے کہ ور اول کے مصنفین کے پیش نظر مغرب کا لسانی سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے وہ خالص نثر کو جنم ، دے سکے تو چونکہ "دور ثانی" کے مصنفین کے سامنے مغرب کا لسانی سرمایہ موجود ہے، اس لئے ن کی نثر تو یقیناً خالص نثر ہونی چاہئے اور جامعہ ملیہ کے مصنفین کی نثر کے خالص ہونے میں تو شبہے کی گنجائش اس لئے نہیں رہ جاتی ہے کہ یہاں کے مصنفین انگریزی کے علاوہ مغرب ، دوسری مشہور زبانوں سے بھی واقف ہیں۔ ذاکر صاحب اور عابد صاحب جرمن سے اقف ہیں اور مجیب صاحب جرمن، فرانسیسی اور روسی زبانوں سے بخوبی واقف ہیں، اس ے ان کی نثر میں مغرب کی سبھی اچھی روایتیں آگئی ہیں۔ انور صاحب کو شکایت ہے کہ اردو ین Compound اور Complex انداز کے جملوں کی کوئی وقیع روایت نہیں بن لی۔ اگر موصوف کے سامنے جامعہ کے مصنفین کی کتابیں ہوتیں تو مجھے امید ہے کہ وہ یہ شکایت ، کرتے۔ پروفیسر مجیب صاحب کی نثر میں complex انداز کی اور ڈاکٹر عابد صاحب ے یہاں compound انداز کی بہترین اور وافر مثالیں مل جائیں گی۔

شاید آپ کے ذہن میں یہ سوال ابھرے کہ complex انداز اور compound نداز کیا ہوتا ہے۔ آپ کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہو یا نہ ہو مگر میرے ذہن میں تو پیدا ہوا۔ شاید ماحب مضمون ان دونوں لفظوں کا اردو میں ترجمہ نہیں کر سکے، ان کی یہ معذوری سمجھ میں آتی ہے، مگر ان ہی کے ساتھ فاضل مضمون نگار نے Simple Sentences بھی لکھا ہے۔ اس کے بارے میں آپ کیا کہیں گے؟ اس مضمون کے اس حصے کو پڑھ کر مجھے ڈاکٹر عابد صاحب مضمون "ترکیبی ادب" یاد آگیا۔ انھوں نے لکھا ہے کہ "ہم میں سے بعض لوگ آج کل یہ

کرتے ہیں کہ مغربی ادب اور خاص کر انگریزی ادب کی جو عبارت، جو خیال، جو موضوع، جو رنگ، جو انداز غرض جو چیز پسند آئی جوں کی توں جھپٹ کر جانگلے کی جیب میں ڈال لی اور موقع بے موقع نکال کر رکھ دی[1]"۔ انور صاحب کو شکایت ہے کہ اردو نثر آج تک شاعری کی آمریت سے نجات نہیں پا سکی۔ دوسری جگہ سیاسی کرم چاریوں کی طرح نعرہ بلند کرتے ہیں کہ "آخر نثر کی مملکت پر شعر کا سامراجی نظام کب تک مسلط رہے گا؟" اور مجھے شکایت بلکہ حیرت ہے کہ وہ نوجوان جو ڈاکٹر عابد صاحب کے الفاظ میں "ولایت سے انگریزی، فرانسیسی، جرمن، روسی ادب کے رنگ برنگ اور مزے مزے کی ست منگا کر رکھ لیتے ہیں اور جب جی چاہا انھیں الگ یا ملا جلا کر اپنی زبان کے عرق میں گھولتے اور ذرا سی آنچ دکھا کر ترکیبی ادب تیار کر لیتے ہیں[2]"۔ کب تک مغرب کے محکوم اور غلام بنے رہیں گے۔ وہ نہ انگریزی اصطلاحات کی جگہ اردو میں مناسب اصطلاحات وضع کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور نہ اس کا شعور کہ مغرب کی کونسی روایات اردو ادب کے لیے مفید ہوں گی اور کن خیالات اور اسالیب کو اختیار کرنے سے اردو ادب میں توانائی پیدا ہوگی اور اس کے حسن اور جاذبیت میں اضافہ ہوگا۔

یہاں تک میں نے انور صدیقی صاحب کے مضمون کا ایک عام جائزہ لیا ہے اور اس کی خامیوں پر ایک سرسری نظر ڈالی ہے۔ اب اصل مسئلے پر کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

انور صدیقی صاحب نے انگریزی کا کوئی مضمون پڑھ کر مہذب نثر کی اصطلاح کی جو دریافت کی ہے اس سے میں متفق نہیں ہوں۔ انگریزی نثر کے جس نمونے کے لئے یہ اصطلاح وضع کی گئی ہے، وہ ممکن ہے صحیح ہو، مگر انور صاحب اردو کی جس نثر کو مہذب اور جس کو شعر زدہ کہتے ہیں، اس کو میرے خیال میں کوئی صاحب ذوق ادیب ماننے کے لیے تیار نہیں ہوگا۔ انور صاحب نے جس

---

[1] ۔ جامعہ بابت اگست ۱۹۶۱ء صفحہ ۵۰۹ [2] ایضاً صفحہ ۵۰۸

نثر کی مذمت میں بڑا زور صرف کیا ہے، وہ اپنا ایک مقام رکھتی ہے، اگر اردو ادب سے اس کو خارج کر دیا گیا تو جو کچھ بچے گا اسے پسند کرنے والا انور صاحب کے علاوہ اور کوئی نہیں ملے گا۔ اردو ادب میں دو اسکول مشہور ہیں، حالی اسکول اور شبلی اسکول۔ حالی اسکول کے ادیبوں کی اچھی تحریریں بھی شعر زدہ نثر کے ضمن میں آتی ہیں، آل احمد سرور اور احتشام حسین دونوں حالی اسکول سے تعلق رکھتے ہیں اور میرے نزدیک دونوں کی زبان اور اسلوب میں کوئی بڑا اور بنیادی فرق نہیں ہے، دونوں کی تحریریں دلکش ہوتی ہیں۔ دونوں مناسب مواقع پر شعروں سے مدد لیتے ہیں، دونوں شاعر ہیں اور دونوں ہی مارکسی نظریے کے حامی اور ترقی پسند حلقے سے تعلق رکھتے ہیں، مگر انور صدیقی صاحب کے خیال میں احتشام حسین کے مقابلے میں آل احمد سرور اس لئے زیادہ مقبول ہیں کہ ان کی نثر میں رومانیت پسندی اور شعر زدگی ہوتی ہے۔ حالی اسکول ہی سے ڈاکٹر سید عابد حسین اور خواجہ غلام السیدین بھی تعلق رکھتے ہیں، ان کی نثر بھی، شبلی کی طرح، بڑی دلنشیں اور پراثر ہوتی ہے اور دونوں ہی اپنی نثر کو اچھے شعروں سے سجاتے ہیں۔ انور صاحب کی تعریف کے مطابق ان کی نثر مہذب نثر کہلانے کی مستحق نہیں ہے۔ لیکن کیا صحیح ہے؟ ۔ انور صاحب فرماتے ہیں" اردو والوں نے آج تک صرف اچھی اور بری شاعری کی ہے اور جب بھی نثر لکھی ہے یا لکھنے کی کوشش کی ہے، نثر کا حق کم ادا کیا ہے اور شاعری کا زیادہ۔ اگرچہ ان کا یہ فتویٰ عام ہے اور اس میں آج تک کی مدت شامل ہے مگر انھوں نے اپنے دعوے کے ثبوت میں صرف مولانا محمد حسین آزاد، سجاد انصاری اور مولانا ابوالکلام آزاد کی نثر کے نمونے پیش کئے ہیں۔ اتنے بڑے دعوے کے ثبوت میں صرف تین ادیبوں کی مثالیں کافی نہیں ہیں اور اس ثبوت کے لئے جن کا انتخاب کیا گیا ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے۔ مولانا محمد حسین آزاد ایک ایسے دور سے تعلق رکھتے ہیں، جو ان ہی کے ساتھ ختم ہو گیا۔ انور صدیقی صاحب نے مولانا محمد حسین آزاد کی ایک عبارت کو پیش کرکے لکھا ہے کہ "نیرنگ خیال" میں یہ اسلوب کام دے سکتا تھا، مگر تاریخ و تذکرہ کے لیے

کسی طرح بھی یہ انداز بیان مناسب نہیں تھا"۔ یہ کوئی نئی دریافت نہیں ہے، آج سے کوئی چوتھائی صدی پہلے میں اپنی طالب علمی کے زمانے میں لکھ چکا ہوں کہ "تاریخ جس زبان اور جس اسلوب کی متقاضی ہے وہ آزاد کے یہاں مفقود ہے، ان کی انشا پردازی آب حیات اور نیرنگ خیال جیسی تصانیف کے لیے تو موزوں ہو سکتی ہے، لیکن ایک تاریخی کتاب کے لیے کسی طرح مناسب نہیں ہے[1]"۔ البتہ اگر انور صاحب یہ فرمائیں کہ مولانا محمد حسین آزاد کی نثر ادب عالیہ یا انشائے لطیف کے لئے بھی موزوں نہیں ہے تو یہ یقیناً نئی دریافت ہو گی، مولانا محمد حسین آزاد کو صاحب طرز ادیب تسلیم کیا گیا ہے تو ان کے ادب عالیہ اور اچھوتے انداز نگارش کی بنا پر، نہ کہ ان کی تاریخ نویسی اور تذکرہ نگاری کی بنیاد پر۔ یہ بھی صحیح نہیں ہے کہ انھیں صاحب طرز انشاء پرداز ہونے کی سند صرف مہدی افادی اور سجاد انصاری جیسے لوگوں نے دی ہے، بلکہ ان کی انشا پردازی کا لوہا اردو کے ہر ادیب اور نقاد نے تسلیم کیا ہے۔ سجاد انصاری ہوں یا مہدی افادی، ان کی نثر پر اعتراض کرنا اس لیے صحیح نہیں ہے کہ انشائے لطیف ان کا مطمح نظر تھا اور انشائے لطیف تو بہر حال انشائے لطیف ہو گی، زاہد خشک کی پند و وعظ کی زبان نہیں۔ اس سے غالباً انور صاحب کو اختلاف نہیں ہو گا کہ ہر زبان کے ادب میں انشائے لطیف کو بھی ایک ممتاز جگہ حاصل ہوتی ہے۔ اب رہے مولانا ابو الکلام آزاد تو ان کے متعلق مجھے دو باتیں عرض کرنی ہیں، ایک یہ کہ انور صاحب نے ان کی نثر کے دو نمونے پیش کئے ہیں اور دونوں "تذکرہ" سے لئے گئے ہیں۔ تذکرہ مولانا کی ابتدائی تصنیف ہے جب وہ قلم کے زور اور الفاظ کی بھرمار سے جادو جگایا کرتے تھے، مگر مولانا آزاد کی نثر پر تبصرہ کرتے وقت ان کے تمام نمونوں کو سامنے رکھنے کی ضرورت ہے، ان کا ایک نمونہ وہ ہے جو انھوں نے قوم کو خواب غفلت سے بیدار کرنے اور اس میں جوش و ولولہ پیدا کرنے کے لیے

---

[1] ۔ شبلی کا مرتبہ اردو ادب میں، صفحہ ۳۵۔

خطیبانہ اسلوب اختیار کیا، اس اسلوب کا بھی ادب میں ایک مقام ہے اور اس کی افادیت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا، ان کا دوسرا نمونہ وہ ہے جو ان کی تفسیر اور خطوط میں ملتا ہے، یہاں آپ کو موقع ومحل کے لحاظ سے سادہ اور عام فہم نثر بھی مل جائے گی اور استدلالی بھی جو انور صاحب کو سرسید اور حالی کے علاوہ اور کہیں نظر نہ آئی اور جسے وہ مہذب نثر کہتے ہیں حقیقت میں مسئلہ وہ نہیں ہے، جسے انور صاحب نے پیش کیا ہے یعنی اردو نثر کی مملکت پر صرف شعر زدہ نثر کا سامراجی تسلط ہے، بلکہ مسئلہ وہ ہے جس کی طرف اصغر گونڈوی مرحوم نے اشارہ کیا ہے یعنی "زبان کا اصلی وقار اس کے سنجیدہ سرمایۂ علمی سے ہے نہ کہ خوبصورت ولطیف طرز انشار سے۔" اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اردو میں ٹھوس اور سنجیدہ علوم پر بہت کم کتابیں لکھی گئی ہیں اس کمی کی وجہ وہ نہیں ہے جو انور صاحب نے لکھی ہے کہ "ہمارے پاس لطف اندوزی کے صرف شعری معیار ہیں اور ہم انھیں پر اپنی نثر کو پرکھنا چاہتے ہیں" بلکہ اس کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ ہمارے یہاں اعلیٰ تعلیم ایک بدیسی زبان میں دی جاتی تھی، جس کی وجہ سے اولاً تو سنجیدہ علمی کتابیں لکھی ہی نہیں گئیں اور اگر کچھ لکھی گئیں تو ان کے سمجھنے اور پڑھنے والے بہت کم تھے، لیکن جس قدر علمی کتابیں لکھی گئی ہیں ان کی زبان وہی ہے جسے انور صاحب نے مہذب نثر کہا ہے۔ انور صاحب کا یہ ارشاد بالکل غلط ہے کہ "شبلی بنیادی طور پر عقلیت پسند نہ تھے۔" میں یہ کیسے کہوں کہ انھوں نے شبلی کی تمام تصانیف کو بہ امعان نظر نہیں پڑھا ہے، مگر جس نے ان کی تصانیف میں الکلام، علم الکلام، غزالی اور سوانح مولانا روم اور مضامین میں جزیہ اور کتب خانہ اسکندریہ وغیرہ کو پڑھا ہے وہ نہ یہ کہہ سکتا ہے کہ شبلی عقلیت پسند نہیں تھے اور نہ یہ کہہ سکتا ہے کہ ان کی نثر میں استدلالی اسلوب نہیں ہے۔

انور صاحب نے اپنے اس مضمون میں مترادفات کے استعمال کی بھی مخالفت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہر کیفیت، ہر جذبے اور ہر خیال کے لیے صرف ایک ہی مناسب اور موزوں لفظ استعمال کرنا چاہیے۔ وہ لکھتے ہیں کہ "اردو میں آج تک مجھے اس انداز کی تحریک کا سراغ

ہیں مل سکا ہے جس میں الفاظ کے محتاط استعمال کی اہمیت کو واضح کرنے کی کوشش کی گئی ہو۔ اگر سی تحریک کا سراغ لگانے کے بجائے ایسی نثر کا سراغ لگاتے جس میں بیجا مترادف الفاظ ستعمال نہ کئے گئے ہوں تو مجھے یقین ہے کہ انھیں ناکامی نہ ہوتی۔ اردو میں ایسی نثر کی کمی نہیں بس میں الفاظ کے استعمال میں بڑی احتیاط برتی گئی ہے۔ ایسی بے شمار کتابیں ہیں، جن میں ہر یفیت، ہر جذبے اور ہر خیال کے لئے صرف ایک ہی لفظ ملے گا، اگر کہیں مترادف الفاظ نظر ئیں تو یہ بھی سمجھ لیجئے کہ یہاں دو مختلف کیفیات کو بیان کیا گیا ہے۔ انور صاحب غالباً اس ے انکار نہ کرسکیں گے کہ اردو میں بہت کم ایسے لفظ ہوں گے جو بالکل ہم معنی ہوں، ہر لفظ ے مفہوم میں دوسرے سے کچھ نہ کچھ فرق ہوتا ہے، جب کوئی ادیب اپنی سنجیدہ اور علمی تحریر میں یک ساتھ دو یا دو سے زائد الفاظ استعمال کرے تو سمجھ لیجئے کہ یہاں الفاظ کے لحاظ سے کیفیات بھی مختلف ہیں، جب دو یا دو سے زائد کیفیت میں نازک سا فرق ہوتا ہے تو ایسے مواقع پر ان ہی کیفیات کو پیش نظر رکھ کر ایسے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں جن میں بہت نازک سا فرق ہوتا ہے۔ سنجیدہ اور علمی موضوعات کے لئے جس قسم کی پر وقار اور انور صاحب کی اصطلاح میں "مہذب نثر" کی ضرورت ہوتی ہے، اس کی اردو ادب میں قطعاً کمی نہیں ہے، شبلی اور حالی کے بعد آنے والی نسل میں جدید تعلیم یافتہ میں سے ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب، ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب، پروفیسر مجیب صاحب، مولانا عبدالماجد صاحب دریا بادی کو اور قدیم تعلیم یافتہ میں سے مولانا سید سلیمان ندوی، مولانا عبدالسلام ندوی اور مولانا عبدالباری ندوی کو مثال کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے، آل احمد سرور اور سید احتشام حسین کا موضوع صرف ادب ہے، اس لئے ان کی تحریروں میں رنگینی اور عبارت آرائی بڑی حد تک ناگزیر ہے، مگر ان کے بارے میں بھی یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان کی زبان اور اسلوب پر وقار نہیں ہے۔ یہ بھی واقعہ ہے کہ یہ دونوں ادیب الفاظ کے استعمال اور انتخاب میں بڑی احتیاط اور پوری طرح غور و فکر سے کام لیتے ہیں۔

مولانا ابوالکلام آزاد اور پروفیسر رشید احمد صدیقی کا انداز تحریر بالکل الگ ہے، ان کی نثر

کے بارے میں نقاد جو چاہے اعتراض کریں، مگر مجھے یقین ہے کہ ان کی نثر کو کوئی تنقید نگار غیر مہذب نہیں کہے گا۔ طوالت کا خوف نہ ہوتا تو ایسے بے شمار نمونے پیش کئے جا سکتے تھے، جن میں زائد از ضرورت الفاظ استعمال نہ کئے گئے ہوں اور جو ہر لحاظ سے مہذب معیار پر پورے اترتے ہیں۔

مجھے افسوس ہے کہ انور صدیقی صاحب نے زیرِ بحث مضمون کو لکھتے وقت اردو نثر کے تمام نمونوں کو سامنے نہیں رکھا، ورنہ وہ جس نثر کو مہذب نثر کہتے ہیں، اس کے نمونے فورٹ ولیم کالج کے دور سے لے کر آج تک کے متعدد مصنفین کی نثر میں مل جاتے۔ انھوں نے مہذب نثر کی خصوصیات میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ اسے عام فہم اور بول چال کی زبان سے قریب ہونا چاہیئے، اس معیار پر مولوی عبدالحق، خواجہ حسن نظامی اور مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کی نثر پوری اترتی ہے، ان کی نثر سلیس اور سادہ بھی ہے، دلکش بھی ہے اور علمی بھی ہے، مگر تعجب ہے کہ انور صاحب نے ان کو قابلِ ذکر بھی نہیں سمجھا۔ کسی نے خوب کہا ہے۔ سب کچھ ہے پیارے اپنے وطن میں، میں انور صدیقی صاحب سے کہنا چاہتا ہوں کہ اردو نثر نے اپنی مختصر عمر میں حالات کو دیکھتے ہوئے کافی ترقی کی ہے، اس میں ہر طرح کے نمونے ہیں اور یہ نمونے اپنے موضوع، اپنے بیان اور اپنے انداز کے لحاظ سے ضروری ہیں اور ان سے نثر اردو کے چمن کی زینت اور خوبصورتی میں بہر حال اضافہ ہوتا ہے، جو نمونے زمانے کے بدلتے ہوئے مذاق اور رجحان کا ساتھ نہیں دے سکتے، وہ ختم ہو رہے ہیں۔ آزادیِ وطن کے بعد دوسرے ممالک سے جس طرح تعلقات میں وسعت پیدا ہو رہی ہے اور اردو کے ادیبوں کو دوسری زبانوں کے نئے نئے نمونوں سے واقفیت ہوتی جاتی ہے، اسی لحاظ سے اردو ادب میں تبدیلی ہوتی جا رہی ہے، ضرورت صرف اس کی ہے کہ نئے لکھنے والے اردو کے پچھلے سرمایے کو حقیر نہ سمجھیں اور دوسری زبانوں کے ادب کی چمک دمک سے اس قدر مرعوب نہ ہوں کہ اپنے ماحول، اپنے مزاج اور اپنی ادبی روایات کو بالکل نظر انداز کر کے دوسروں کے انداز اور خیالات کو جوں کا توں لینے کی کوشش کریں۔ مجھے معلوم ہے کہ قدیم ادب کی خوبیوں کو چھوڑے بغیر نئے ادب کی اچھائیوں کو اختیار کرنے میں ریاضت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن کوئی ادب پائدار اور زندہ نہیں کہا جا سکتا، جب تک اس کے لکھنے والے ریاضت سے کام نہ لیں۔

تعارف وتبصرہ

(تبصرہ کے لیے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجے جائیں)

ببلیوگرافی آف اقبال

مرتبہ: کے اے وحید

سائز $\frac{22 \times 18}{8}$، حجم ۲۲۴ صفحات، کاغذ و طباعت اچھی، مجلد مع گرد پوش، قیمت درج نہیں، تاریخ طباعت: جنوری ۱۹۶۵ء، ناشر: اقبال اکیڈیمی پاکستان، کراچی

پاکستان اقبال اکیڈیمی ڈاکٹر اقبال مرحوم پر بڑا مفید کام کر رہی ہے، زیر تبصرہ کتاب BIBLIOGRAPHY OF IQBAL اس کی تازہ ترین کتاب ہے، جس میں علامہ اقبال مرحوم کے کلام کے مجموعوں، ان کے مقدمے اور دیباچے، علمی کتابیں اور مضامین، مطبوعہ خطوط اور مطبوعہ لکچر، خطبے اور تقریروں کی تفصیل درج ہے۔ اسی طرح اقبال مرحوم کی جو تخلیقات دوسری زبانوں میں ترجمہ کر کے شائع کی گئی ہیں اور مرحوم پر جس قدر کتابیں اور مضامین انگریزی اردو میں لکھے گئے ہیں، ان کی تفصیل مع ضروری حوالوں کے اس کتاب میں مل جائے گی۔ جن لوگوں کو لکھنے لکھانے اور ریسرچ سے دلچسپی ہے، وہ اس کتاب کی افادیت کا صحیح اندازہ کر سکتے ہیں۔

دیوانِ درد

(اردو) مرتبہ: ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی

سائز $\frac{30 \times 20}{16}$، حجم ۲۲۴ صفحات، طبع ثانی: ۶۳ء، قیمت: ساڑھے تین روپے

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

اٹھارہویں صدی عیسوی کے شعراء دہلی میں خواجہ میر درد چند امتیازی خصوصیات کے حامل تھے، مگر ان کا اردو کلام مختلف نسخوں سے ملا کر مرتب کرنے کی کوئی قابل قدر کوشش

اب تک نہیں کی گئی تھی، اس ضرورت کے پیش نظر ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی صاحب، ریڈر شعبۂ اردو دہلی یونیورسٹی نے اس طرف توجہ کی اور اس وقت جتنے قلمی اور مطبوعہ نسخے مل سکتے ہیں، ان کی روشنی میں اور ۱۲۲۲ھ کے ایک مخطوطہ کو اساس بناکر زیر تبصرہ دیوان کو مرتب کیا ہے۔ موصوف نے ترتیب کے وقت جہاں صحت کے علاوہ بعض دوسرے امور کی طرف بھی توجہ دی مثلاً متفرق اشعار کو غزلوں سے الگ کر کے ایک مستقل حیثیت دی ہے اور رباعیات وقطعات کو فنی اعتبار سے علٰحدہ علٰحدہ شائع کیا ہے، اسی طرح "بعض مواقع پر املا اور رسم الخط کے جدید رواج کی پیروی کرتے ہوئے چند الفاظ کی شکل میں جزوی تغیر کر دیا ہے۔ یہ الفاظ کی وہ شکلیں تھیں جو یا تو مصنف کے عہد میں رائج تھیں اور اب متروک ہوگئیں اور یا کاتبوں کی تصحیف وتحریف کی بدولت عام نسخوں میں راہ پاگئیں۔" (صفحہ ۱۲) اس کتاب میں تصوف، دردؔ کی شخصیت اور طریقۂ محمدیہ کے عنوانات پر مختصر مگر جامع مضامین بھی شامل ہیں، جن سے دردؔ کی شاعری اور ان کے ذہن کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، علاوہ ازیں خواجہ دردؔ کی شاعری پر بھی ایک مبسوط مضمون شامل ہے۔ آخر میں ایک فرہنگ بھی ہے، جس میں غیر معروف اور مشکل الفاظ اور تصوف کی اصطلاحات کی تشریح کر دی گئی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فاضل مرتب نے بڑے خلوص اور بڑی دیدہ ریزی کے ساتھ یہ کام کیا ہے اور کتاب کو مفید سے مفید تر بنانے کی قابل قدر کوشش کی ہے۔

خواجہ میر درد اور ان کا ذکر و فکر   از قدیر احمد ایم اے

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۲۶۴ صفحات، مجلد مع گرد پوش، کتابت وطباعت معمولی، تاریخ طباعت: مئی ۱۹۶۳ء، قیمت: ساڑھے سات روپے۔ ناشر: مکتبۂ شاہراہ، اردو بازار، دہلی ۶

اردو کے مشہور شاعروں پر جس قدر کام ہوا ہے، اس لحاظ سے خواجہ میر دردؔ پر بہت کم لکھا گیا ہے۔ جناب قدیر احمد صاحب نے اس کمی کو دور کرنے کی کوشش کی ہے اور اپنی اس تالیف میں، بقول پروفیسر ضیاء احمد بدایونی، "بڑی تلاش اور سلیقے سے دردؔ کے سوانح حیات ان کے اسلاف واخلاف کے حالات بہ تفصیل لکھے ہیں، ان کی تصانیف اور شاعری پر تبصرہ کیا

ہے اور تصوف کے سلسلے میں طریقۂ محمدیہ، وحدت الوجود، وحدت الشہود وغیرہ مباحث کی تشریح فرمائی ہے۔" (ص ۱۶)

فاضل مولف نے بہت تفصیل سے خواجہ میر دردؔ کی شاعری کا جائزہ لیا ہے اور اس پر بھرپور تبصرہ کیا ہے۔ طویل جائزہ کے بعد محاسن کلام پیش کرنے سے قبل معائب کلام پر روشنی ڈالی ہے۔ انھوں نے لکھا ہے:

خواجہ میر دردؔ کا نام اردو کے ان عناصر اربعہ میں بھی آتا ہے جنھوں نے اردو زبان کے حسن و جمال کو سنوارنے میں بڑی کاوشیں کیں۔ آپ نے دور از کار تشبیہات، ایہام گوئی، غیر مانوس الفاظ سے کنارہ کشی اختیار کرنے کی کوشش کی، میرؔ کی طرح آپ کے اکثر اشعار اتنے سادہ شستہ اور شگفتہ اردو کا جامہ پہنے ہوئے ہیں کہ آج کل کے شاعر بھی اس زبان کو استعمال کرنے سے قاصر ہیں لیکن اس وقت سے لے کر آج تک مجموعی طور پر اردو زبان نے کافی ترقی کرلی ہے، جس طرح خواجہ میر دردؔ وغیرہ کو اپنے سے پہلی زبان کچھ غیر مانوس معلوم ہوتی ہوگی، اسی طرح آج کل آپ کی زبان سے بھی کافی قدامت پسندی ظاہر ہوتی ہے۔ آپ کی شاعری میں ایسے الفاظ کی ایک معقول تعداد ہے، جو اب متروک ہو چکے ہیں۔ متروکات کے علاوہ اپنے ہم عصر شاعروں کی طرح آپ کی شاعری کے کچھ دوسرے شاعرانہ معائب سے بھی دوچار ہے۔ لہٰذا آپ کے محاسن کلام سے پہلے معائب کلام کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے۔" (صفحہ ۳۸۹، ۳۹۰)

فاضل مولف نے جو معائب بیان کئے ہیں، ان سے اس کتاب کے تقریظ نگار، جی ہاں تقریظ نگار جناب گوپی ناتھ امنؔ لکھنوی نے اس کے کئی حصوں سے اختلاف کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں "متروکات کو اس ذیل میں شامل کرنا مناسب نہیں، اگر کوئی شاعر اس لفظ کو استعمال کرے جو اس کے دور میں متروک ہے تب اسے عیب کہا جا سکتا ہے، لیکن اگر وہ لفظ اس دور میں رائج تھا اور اب متروک ہو گیا ہے تو اسے معائب میں کیسے شمار کیا جا سکتا ہے۔ قدیر صاحب نے میر دردؔ کے یہاں جن متروکات کا ذکر کیا ہے ان میں سے بعض تو اسی صدی تک رائج رہے ہیں اور بیشتر ایسے ہیں جو پچھلی صدی تک رائج تھے۔

اسی طرح نثائر حرفی کے معاملے میں سخت گیری مناسب نہیں ورنہ بقول علامہ پنڈت برجموہن دتاتریہ کیفی "غیاث اللغات ہم کہنا مشکل ہو جائے گا۔"

بہرحال قدیر صاحب کی یہ کوشش قابل قدر اور یہ کتاب قابل مطالعہ ہے۔

انوارِ نظر

مرتبہ: شلیش چندر طالب دہلوی

سائز ۲۰×۳۰ ۱۶، حجم ۱۴۸ صفحات، مجلد مع گردپوش، قیمت: سوا دو روپے،
تاریخ طباعت: ۱۹۶۵ء، ملنے کا پتہ: شمع بک ڈپو، آصف علی روڈ۔ نئی دہلی ۱

منشی نوبت رائے نظر لکھنوی اردو کے مشہور صحافت نگار، تنقید نگار اور شاعر تھے، متعدد رسالوں کی ادارت کی، بہت سے تنقیدی مضامین لکھے اور شاعری میں ان کا درجہ اتنا اونچا تھا کہ بقول مولانا حسرت موہانی "صفی، عزیز، ثاقب، ناطق، چکبست کی طرح آپ کا شمار بھی اساتذہ میں کیا جائے گا۔"

ان کے کلام کا کچھ انتخاب ملاحظہ ہو، پہلے ایک مختصر غزل، اس کے بعد چند متفرق اشعار:-

وہ سمجھے ہیں ہماری آہِ سوزاں بے اثر ہوگی — یہ بجلی کوند جائے گی تو دنیا کو خبر ہوگی
سوادِ شامِ غم سے روح تھرّاتی ہے قالب میں — نہیں معلوم کیا ہوگا جو اس شب کی سحر ہوگی
ابھی مرنا بہت دشوار ہے غم کی کشاکش سے — ادا ہو جائے گا یہ قرض بھی فرصت اگر ہوگی
معاف اے ہمنشیں گر آہ کوئی لب پہ آجائے — طبیعت رفتہ رفتہ خوگرِ دردِ جگر ہوگی

جب وہ سرمایۂ نشاط نہیں — پھر ہمارے لیے خوشی کیسی
ہوئی کس کی نگاہ کو جنبش — دل پہ بجلی سی یہ گری کیسی
درد اٹھ اٹھ کے کچھ بتاتا ہے — دل پہ کیا جانیے بنی کیسی

اتنی ہی رہ گئی ہے اب کائنات دل کی — دیکھو گے جب تم آکر کچھ اضطراب ہوگا

اہلِ دنیا کو کسی دن نہ ہوئی فکرِ عدم — کیا مسافر ہیں کہ جن کو نہ وطن یاد آیا

اے انقلابِ عالم تو بھی گواہ رہنا * کاٹی ہے عمر ہم نے پہلو بدل بدل کر

افسوس کہ اتنے باکمال شاعر کا اب تک کوئی مجموعۂ کلام شائع نہیں ہو سکا تھا۔ جناب گن بیر کشور ماتھر ہمارے شکریے کے مستحق ہیں کہ ان کی مالی امداد سے اردو کا یہ قابلِ قدر سرمایہ زمانے کی دست برد سے محفوظ ہو گیا۔ اسی طرح جناب شیش چندر طالب دہلوی اور جناب ویریندر پرشاد سکسینہ بدایونی بھی محبانِ اردو کے شکریے کے مستحق ہیں کہ ان کی کوششوں سے یہ مجموعہ مرتب ہوا۔ خوشی کی بات ہے کہ جناب منشی شیام موہن لعل جگر بریلوی نے حضرت نظر لکھنوی کے حالات زندگی بہت تفصیل سے لکھے ہیں، جو انجمن ترقی اردو (ہند) سے شائع ہونے والے ہیں۔

(عبداللطیف اعظمی)

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی — مطبوعہ: یونین پریس دہلی — ٹائٹل: دیال پریس دہلی

جامعہ

52(5)

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ چھ روپے | قیمت فی پرچہ ۵۰ پیسے

جلد ۵۲ | بابت ماہ نومبر ۱۹۶۵ء | شمارہ ۵

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ
رسالہ جامعہ جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

خطبۂ یوم تاسیس جامعہ

(۲۹ر اکتوبر ۱۹۶۵ء)

آج جامعہ کی تاریخ اور اس کے کاموں پر کئی طرح کی روشنی ڈالی گئی ہے۔ قریب چالیس برس سے میری گنتی بھی ان لوگوں میں رہی ہے جن کا منصب جامعہ اور اس کے کاموں پر روشنی ڈالنا ہے۔ اس چالیس برس کی مدت میں حالات بہت بدلے ہیں۔ سنہ ۲۶ میں جامعہ کے طالب علم اور استاد سب ملا کر شاید سو نفر سے بھی کم تھے، قومی زندگی میں اس کی کوئی حیثیت نہیں تھی، بہت سے لوگوں کو برطانوی حکومت کا خوف جامعہ سے دور رکھتا تھا اور جنھیں خدا کا خوف جامعہ کے قریب لاتا ان کے بارے میں جامعہ والے سوچتے کہ ان میں انسان کی محبت ہے یا نہیں اور ہے تو کتنی ہے۔ جامعہ کو پہلی سندیں ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی شخصیت اور مدرسۂ ابتدائی کے کام کی بدولت ملیں۔ قدر شناسی کا سلسلہ ایک مرتبہ شروع ہوا تو جاری بھی رہا، مگر اسی کے ساتھ لوگ ہمارے سیاسی، تہذیبی اور مذہبی رنگ پر اعتراض بھی کرنے لگے اور یہ بات صاف ہو گئی کہ جامعہ میں ایک ہندو یا سکھ یا عیسائی طالب علم یا استاد نہ ہوا تب بھی وہ مسلمانوں کا ادارہ بن کر نہ رہ سکے گی، یہ گھر ویران ہو جائے گا اگر اسے ہر مذہب، ہر دھرم کے لوگ اپنا گھر نہ کہہ سکے۔ اس گھر کو سب کا گھر سنہ ۴۷ میں مان لیا گیا، جب ہندوستان کو تقسیم کرنے کی کارروائیاں ہو رہی تھیں اس پر ظلم اور دشمنی کا سایہ کبھی نہیں پڑا اور اسے اور اس کے رہنے والوں کو جو دیکھتا وہ کہہ سکتا تھا کہ اگر سیاست نے ملک کو تقسیم کیا ہے تو تعلیم اس میں نئی وسعتیں، نیا پھیلاؤ، اس کے اتحاد میں نئی کیفیتیں پیدا کر سکتی ہے ایسی بات کہہ دینے میں مزہ آتا ہے، لیکن اس کا کچھ مطلب بھی ہے؟ کیا جامعہ میں ایسے

ہندو طالب علم یا استاد کے لئے جگہ ہے جو دل سے سمجھتا ہو اور زبان سے کہتا ہو کہ جب پرانا ہندوستان ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان تقسیم ہو گیا ہے تو اب اس نئے ہندوستان میں کسی مسلمان کو رہنے کا حق نہیں ہے، اور اب اردو میں تعلیم دینا قوم پرستی کے خلاف ہے، کیا جامعہ میں ایسے مسلمان طالب علم کے لئے جگہ ہے جو ہر ہندو کو کفر کا نمائندہ اور اسلام اور مسلمانوں کا دشمن سمجھتا ہو، اگر یہ ہندو اور مسلمان جامعہ کے قاعدوں کی پابندی کرنے پر تیار ہوں اور اس کا وعدہ کریں کہ فساد نہیں پھیلائیں گے؟ اگر ان کے لئے بھی جگہ ہے تو دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انھیں اور جامعہ کے تمام طالب علموں کو جو جگہ دی جاتی ہے اور دی جائے گی وہ ویسی ہے جیسے ریل میں کسی کیلئے سیٹ ریزرو کی جاتی ہے یا ان کے اور جامعہ کے درمیان لگاؤ کا پائدار رشتہ قائم کرنے کی کوشش کی جائے گی، اور اگر کی جائے گی تو اس کی کیا تدبیریں ہوں گی؟

یہ تو ظاہر ہے کہ لوگوں کو اس پر مجبور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ ایک دوسرے کو پسند کریں تعلیم کا ایک کام یہ ہے، اور صرف ہندستان میں نہیں بلکہ ساری دنیا میں، کہ وہ عداوتوں کو دور کرے یہ کام ہر جگہ بہت مشکل ہے، اور ہندوستان میں اور بھی زیادہ۔ میں تاریخ کا استاد ہوں، اور مجھے یقین ہے کہ اگر اور کوئی اثر نہ ڈالا جائے، تو خالی تاریخ پڑھا کر ہندو، مسلمان اور سکھ کا دل صاف نہیں کیا جا سکتا لیکن شاید عداوت سے بھی بڑھ کر تعلیم کے لئے دشواریاں اپنے اور غیر کی وہ تقسیم پیدا کرتی ہے جو لوگوں کو ان کے خیالات اور ان کی دلچسپیوں کو اپنوں کے ساتھ اور غیروں سے الگ رکھتی ہے۔ ہندو مسلمان کسی وجہ سے ایک دوسرے کے دشمن بن جائیں تو ان کی دشمنی کو مٹانے کی کوئی تدبیر کی جا سکتی ہے، وہ ایک دوسرے سے کوئی دلچسپی نہ لیں، ایک دوسرے کے بارے میں کچھ معلوم نہ کرنا چاہتے ہوں تو تعلیم دینے والوں کی حالت اس میزبان کی سی ہو جاتی ہے جو مہمان کے سامنے کھانے پینے کا سامان رکھ دے مہمان کہے کہ بہت بہت شکریہ، مگر مجھے نہ بھوک لگی ہے نہ پیاس۔ ہمارے لئے اس کا خطرہ کم کہ قومی یک جہتی اور اتحاد کے دشمن ہمارے اندر گھس آئیں گے اور فساد کریں گے۔ اس کا بہت زیادہ ہے کہ ہندو، مسلمان، سکھ، عیسائی جامعہ میں تعلیم پا کر بھی ایک دوسرے کو اپنا نہ

۔یہ خطرہ بہت بڑا خطرہ ہے، اس لئے کہ اس کا احساس دلانے کا کوئی قابل اعتبار ذریعہ نہیں
، اس میں نہ آگ کی سی گرمی ہوتی ہے نہ چوٹ کی سی تکلیف ۔ مگر اس سے آگاہ رہنا بھی بہت
وری ہے، ورنہ آپس کی بیگانگی ہماری تعلیم کو اسی طرح بیکار اور بے فائدہ کر دے گی جیسے گھن
ج کو ۔

بہت سے لوگوں کا خیال ہے کہ نصیحت کر کے اپدیش دے کر کچھ اچھی باتیں سکھائی جا سکتی ہیں
یحت کرنے والے سمجھ لیں کہ خود انھیں بھی ان تمام باتوں پر عمل کرنا ہے جن کی نصیحت وہ دوسروں
رتے ہیں تو یہ طریقہ بہت اچھا ہو سکتا ہے، لیکن ایسی سمجھ نصیحت کرنے والوں میں کم پائی جاتی ہے
آج کل کے علم کی بنیاد شک پر ہے، اچھے استاد خوش ہوتے ہیں جب طالب علم ان سے بحث کرتے
ں، خود پڑھ کر اور سوچ کر اپنی رائے قائم کرنا چاہتے ہیں۔ ایسی فضا میں نصیحت کا طریقہ کچھ عجیب
معلوم ہوتا ہے اور اسے نباہنا بہت مشکل ہو جاتا ہے۔ مختلف مذہبوں کے ماننے والوں کو
ب دوسرے کے قریب لانے کے لئے آج کل کہا جاتا ہے کہ اصل میں تمام مذہب ایک ہیں، کہ سب
ے سی اخلاقی تعلیم دیتے ہیں، سب سچائی، ایمانداری، انصاف، مردم دوستی سکھاتے ہیں، اس لئے
ھیں مختلف یا ایک کو دوسرے سے بہتر سمجھنا صحیح نہیں ہے۔ اچھی بات کو ذہن نشین کرنے کے اس
یقے میں بڑی خامی یہ ہے کہ یہ کسی مذہب کے ماننے والے میں یہ خواہش پیدا نہیں کرتا کہ وہ اپنے
ہب پر گہری نظر ڈالے، اس کی تعلیمات کی اعلیٰ سے اعلیٰ شکل کو زندگی میں اپنا رہنما بنائے۔ دین
حق زبانی باتیں کر کے ادا نہیں ہوتا، انسان خاک میں مل کر اور آگ میں جل کر انسان بنتا ہے،
ر اس کے لئے ایسا کوئی طریقہ صحیح نہیں جو اسے ہر روحانی اور ذہنی آزمائش اور امتحان سے بچائے۔

میں بہت دنوں سے سوچ رہا ہوں کہ جامعہ میں مضمون لکھوانے کا ایک سلسلہ شروع کیا
یا جائے جس میں ہر مذہب کے ماننے والے یہ دکھائیں کہ اپنے مذہب کو ماننے سے وہ دوسرے
ہب والوں کو کس طرح فیض پہنچا سکتے ہیں، ہندو سمجھائے کہ اس کے ہندو ہونے سے مسلمانوں
، مسلمان سمجھائے کہ اس کے مسلمان ہونے سے ہندوؤں کو براہ راست یا بالواسطہ کیا فائدہ پہنچ

سکتا ہے۔ ہم ایسا سلسلہ شروع کریں تو سب سوچنے پر مجبور ہو جائیں گے، اور مجھے یقین ہے کہ سب محسوس کریں گے کہ جسے وہ مذہب کہتے ہیں دراصل رسم و رواج کا مجموعہ، دلوں کو مطمئن رکھنے کی ترکیب ہے، جو لوگ اپنے آپ کو ہندو کہتے ہیں اپنے دھرم کی اصل حقیقت سے ناواقف ہیں مسلمان اسلام سے بے بہرہ، سکھ ان کیفیتوں سے محروم جو گرنتھ صاحب کے پڑھنے سے پیدا ہونی چاہئیں۔ پھر شاید وہ اپنے آپ سے پوچھیں گے کہ وہ اپنے مذہب کے پیرو کیوں بنے رہنا چاہتے ہیں، اور کچھ نہیں تو اپنے مذہب کی لاج رکھنے کے لئے کسی جواب کی جستجو میں نکل کھڑے ہوں گے، اور رسمی طریقوں کو چھوڑ کر خاص اپنے اطمینان کے لئے خیال اور عمل کے ایسے راستے ڈھونڈھ نکالیں گے جو انہیں سورگ اور جنت کی طرف نہیں بلکہ دوسرے انسانوں کے دلوں کی طرف لے جائیں گے۔

اس سلسلے میں خود مجھے ایک دو باتیں معلوم ہوئیں جو مثال کا کام دے سکتی ہیں۔ مجھ سے سنہ ۴۰ میں عثمانیہ یونیورسٹی کی طرف سے ہندوستانی تہذیب کی تاریخ لکھنے کو کہا گیا۔ میں پرانے مندروں اور مورتوں میں سے بعض کو دیکھ چکا تھا، مگر اس لئے کہ مجھے موقع نہ ملا تھا، اس نیت سے نہیں کہ ان کی خوبصورتی سے اثر لوں اور اسے دوسروں تک پہنچانے کی کوشش کروں جب اس کی نوبت آئی تو میری آنکھیں کھل گئیں، زندگی اور حسن کا ایک نیا تصور، شوق اور عبادت کا ایک نیا کرشمہ سامنے آیا۔ اس سے اثر لینے اور اسی کے ساتھ بدھ مستیوں اور ہندوؤں کی مقدس کتابیں پڑھنے کا یہ نتیجہ نہیں نکلا کہ میں ہندو اور اسلامی تہذیب کے درمیان فرق کرنا چھوڑ دوں، فرق تو جتنا ظاہر میں معلوم ہوتا تھا اس سے کچھ زیادہ ہی معلوم ہونے لگا، مگر اس فرق کی گہری روحانی مصلحت سمجھ میں آگئی، یہ سمجھ میں آگیا کہ ان کی برائی میں کم اور زیادہ کی بحث کرنا دونوں کی اصلیت سے منہ پھیر لینا ہے اور اپنے آپ کو کھوئے بغیر دونوں سے پورا پورا اثر لیا جا سکتا ہے، جیسے آدمی دو مختلف کاموں میں جی توڑ محنت کر کے کامیابی کی دوہری خوشی حاصل کر سکتا ہے اب اگر مجھے ایک طرف اس کا افسوس ہے کہ ہندو مسلمان ایک دوسرے کی قدر نہیں

کرتے تو دوسری طرف اس کا افسوس بھی ہے کہ ہندو اپنی تہذیب کی گہرائیوں تک پہنچنے کی کوشش نہیں کرتے، رسمی تصورات میں الجھ کر رہ جاتے ہیں۔

اسی کتاب کے سلسلے میں جس کا ذکر میں کر چکا ہوں مجھے اسلام اور اسلامی تہذیب کے بارے میں معلومات حاصل کرنے کی ضرورت پیش آئی، اور مجھے محسوس ہوا کہ مسلمان کس درجہ اپنی تہذیب کی اصلیت سے ناواقف ہیں۔ میں امتحان لینے کے لئے اپنے ساتھیوں سے فتوت کے معنی پوچھتا رہا ہوں، جس کے معنی ہی ہر مسلمان کو معلوم نہ ہونے چاہئیں بلکہ جس کا نقش سے ہر مسلمان کا دل روشن ہونا چاہیئے۔ فتوت کا مطلب سمجھانے کا یہ موقع نہیں ہے، اس وقت ایک اور بات کا ذکر کرنا چاہتا ہوں۔ امام غزالی نے ایک جگہ دوستی پر بحث کی ہے، اور بتایا ہے کہ دوستی تین طرح کی ہوتی ہے، ایک وہ جس میں آدمی اپنے فائدے کے لئے کسی کو دوست بنائے، ایک وہ جس میں دو آدمی ایک دوسرے کے ذریعے فائدہ حاصل کرنے کے لئے دوست بن جائیں، ایک وہ جس میں آدمی سب کچھ دوست کے لئے کرنا چاہے اور اپنی خواہش اور فائدے کے خیال کو دل سے نکال دے۔ پہلی دونوں قسم کی دوستی سے ہم بخوبی واقف ہیں، دوستی کی یہ تیسری قسم کیا ہے؟ بظاہر یہ غلامی معلوم ہوتی ہے، بلکہ غلامی سے بدتر، اس لئے کہ غلام تو یہ کہہ سکتا ہے کہ میں الگ انسان ہوں، مجبوری سے غلام بن گیا ہوں، جو دوستی کا حق ادا کرنا چاہتا ہے وہ ایسی کوئی بات بھی نہیں کہہ سکتا۔ مگر یہ سوچیئے کہ غرض کا بندہ آزاد ہوتا ہے یا غلام، اس کی آزادی کیسی ہوتی ہے اور غرض میں گرفتاری کیسی تو شاید دوستی کا حق ادا کرنے کی آرزو کچھ ایسی عقل کے خلاف بات نہ معلوم ہوگی۔ مولانا روم نے مایوسی اور غم میں نہیں بلکہ انتہائی خوشی کے عالم میں فرمایا تھا:

رشتۂ درگردنم افگندہ دوست   می برد ہر جا کہ خاطر خواہ اوست

دوست نے میری گردن میں رسی ڈال دی ہے اور جدھر اس کا جی چاہتا ہے مجھے لے جاتا ہے
"دوست" سے مولانا روم کا مطلب کیا تھا؟ کیا ان کا اشارہ شمس تبریز کی طرف تھا جن کے اثر سے وہ صوفی ہو گئے تھے، یا دوست کا اس طرح ذکر کرکے وہ دوستی کے معنی سمجھا رہے

تھے؟ اگر انھیں شعر کہتے وقت صرف ایک شخص کا خیال تھا تو اس سے بھی لطف اٹھایا جا سکتا ہے، اس لئے کہ ہم میں شاید ہی کوئی بد نصیب ہو گا جس نے لحاظ یا محبت سے مجبور ہو کر کسی وقت یا کسی معاملہ میں اپنی خواہش کو کسی دوست یا بزرگ کی مرضی پر قربان نہ کیا ہو، لیکن اگر ہم یہ سمجھیں کہ ان کا مقصد دوستی کی کیفیت بیان کرنا تھا تو معنی کا ایک دفتر کھل جاتا ہے۔

دوستی کی اس کیفیت کو جسے مولانا روم نے بیان کیا ہے تھوڑی دیر کے لئے اپنے اوپر طاری کیجئے اور سوچیے۔ "در عشق مشورت نیست"، عشق مشورہ کر کے، سوچ سمجھ کر نہیں کیا جاتا، آپ یہ ثابت نہیں کر سکتے اور نہیں کرنا چاہتے کہ جسے آپ دوست کہتے ہیں اسے دوست بنانا صحیح اور اچھا تھا، آپ کا دوست آپ کی طرح انسان ہے، آپ اسے آسمان پر نہیں چڑھاتے اس لئے کہ اس سے خود اس کو نقصان پہنچے گا۔ آپ اسے اپنا جیسا نہیں بنانا چاہتے، اس لئے کہ پھر اس کی اپنی حیثیت اور شخصیت مٹ جائے گی، آپ یہ نہیں چاہتے کہ جو کچھ آپ پسند کریں اسے وہ بھی پسند کرے۔ جو کچھ آپ ناپسند کریں اسے وہ بھی ناپسند کرے۔ اس لئے کہ آپ اس کی خوشی چاہتے ہیں، اس پر حکومت کرنا نہیں چاہتے؛ اور ان الگ رکھنے والی باتوں کے باوجود دوستی آپ کو مجبور کرتی ہے کہ دوست کی ہر خواہش کو اپنی خواہش بنا لیں، ہر خوشی کو اپنی خوشی، ہر غم کو اپنا غم، اور اس کشمکش سے زندگی کا سرمایہ حاصل کریں جو آپ کی اور دوست کی طبیعت اور رائے اور مصلحت کا اختلاف پیدا کرتا ہے۔ دوست کی خودداری کی خاطر آپ یہ ظاہر نہ ہونے دیں گے کہ اسے آپ کی مدد کی ضرورت ہے، دوست کی آزادی کی خاطر آپ اسے کبھی اپنا مشورہ قبول کرنے پر مجبور نہ کریں گے، چلیں گے اپنے رستے پر اپنی رفتار سے مگر محسوس یہ ہو گا کہ راستہ دوست نے مقرر کیا ہے اور چلنے کا ارادہ اس کا ہے، آپ کا نہیں۔

یا تھوڑی دیر کے لئے سمجھیے کہ دوست کوئی شخص نہیں، آپ کی سماج ہے۔ اس میں آپ اپنی مرضی سے پیدا نہیں ہوئے، لیکن اس وجہ سے دوستی کا حق کچھ کم نہیں ہو جاتا۔ آپ کی سماج میں ہر طرح کے لوگ ہیں، کچھ آپ سے محبت اور کچھ نفرت کرنے والے، کچھ ایسے جو

پنا فائدہ دیکھتے ہیں۔ سماج کے فائدے کا کبھی دھیان بھی نہیں کرتے، کچھ سماج کی ترقی اور بہبودی کا اس نیت سے چرچا کرتے ہیں کہ ان کے قابو میں لگ جائے، کچھ خواہ مخواہ تعصب پھیلاتے ہیں، اس لئے کہ وہ ان کے اپنے دل تنگ ہیں، کچھ رواداری چاہتے ہیں مگر تعصب کا مقابلہ نہیں کر پاتے، کچھ چاہتے ہیں کہ زندگی کا پرانا طریقہ کسی طرح نہ بدلے۔ کچھ نئے طریقے اختیار کر کے اپنی زندگی کا نقشہ بگاڑ دیتے ہیں، مگر زیادہ تر سمجھ کی کمی اور ہمت کی پستی کی وجہ سے خیال اور عمل کے ایک چھوٹے دائرے کے باہر نہیں نکلتے اور اسی کو اپنا سنسار بنا لیتے ہیں۔ ظاہر ہے سماج کے ہر فرد کے ساتھ آپ کا تعلق اور رویہ ایک سا نہیں ہو سکتا، جیسے دوست کی ہر خصوصیت آپ کو یکساں طور پر پسند نہیں ہو سکتی، لیکن دوستی کی کیفیت آپ کو ہر وقت گھیرے رہتی ہے، جو کچھ کرتے ہیں دوست کا حکم سمجھ کر کرتے ہیں، جو کچھ چاہتے ہیں اس لئے چاہتے ہیں کہ آپ کو دوست کی مرضی یہی معلوم ہوتی ہے، دوستی کی پابندیاں، دوستی کی سزائیں، دوستی کا غم اور دوستی کی سرفرازیاں آپ کو ہر طرف سے گھیرے رہتی ہیں۔ مولانا روم کی طرح آپ بھی کہتے ہیں:

از بسیط یمین ویسیر وتحت وفوق — بر سر و بر گردنم چوں تاج و طوق

دائیں طرف سے اور بائیں طرف سے یہاں تک دنیا ہے، اوپر آسمان سے، نیچے زمین سے، یہ میرے گلے میں غلامی کا طوق، یہ میرے سر پر بادشاہی کا تاج

بات چلی تھی جامعہ کے طالب علموں سے، کہ جامعہ ان کا حق کیسے ادا کرے اور وہ جامعہ کا حق کیسے ادا کریں، اور آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ بات پہنچی ہے جہاں تک کہ یہ حق ہم پوری طرح تبھی ادا کر سکیں گے جب ہم اپنے مذہبوں اور تہذیبوں کے خزانے سے اخلاق کی دولت نکالیں اور اس سے اپنی اور اپنی سماج کی زندگی کو سنواریں۔ جامعہ میں مختلف مذہبوں کے ماننے والے خوشی اور اطمینان سے ایک دوسرے کے ساتھ رہتے ہیں، اس مشترک زندگی میں سچائی اور طاقت پیدا ہو جائے گی اگر ہم اس کی بنیاد جامعہ کے قاعدوں اور طریقوں ہی پر نہ رکھیں بلکہ ہم میں سے ہر ایک دوسروں کو خوش اور مطمئن اور آزاد رکھنے کیلئے اپنے مذہب کا سہارا حاصل کرے، علم کا شیدائی، حق کا غلام اور سماج کا دوست بن جائے۔

(یہ خطبہ ۲۰ اکتوبر کو یوم تاسیس کے جلسے میں پڑھا گیا)

سید غلام ربانی

مینار

اسلامی فن تعمیر میں مینار ایک مقام رکھتا ہے۔ اسپین، مراکش، مصر اور مغربی ایشیاء کے ملکوں میں جا بجا مینار تعمیر ہوئے۔ یہ سب اینٹوں اور پتھروں سے بنائے گئے تھے جن پر چونے کی دستکاری تھی۔ وضع میں عموماً گول اور چوکور ہوتے تھے جو دیکھنے میں اچھے نہیں معلوم ہوتے تھے۔ البتہ غزنی (افغانستان) کے ایک مینار کا نقشہ ستارہ نما تھا۔ بعض ماہرین کا خیال ہے کہ قطب مینار کا سطحی نقشہ یہیں سے لیا گیا ہے۔

قطب مینار ہندوستان میں اسلامی فن تعمیر کا پہلا کارنامہ تھا یہاں یہ بیان کرنا بے محل نہ ہوگا کہ انہی دنوں اسپین کے فرمانروا یوسف اول نے اشبیلیہ میں ایک مینار تعمیر کرایا جو قطب مینار سے ۳ فٹ بلند تھا اگر خوبصورتی میں قطب مینار کو نہیں پہنچا بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ نوعیت کے لحاظ سے دنیا کا کوئی مینار اس کی ہمسری نہیں کر سکتا۔

قطب مینار میں جو حسن ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پوری عمارت سنگ سرخ سے بنی ہے۔ اس کے مہندس نو وارد مسلمان تھے مگر صناع اور کاریگر سب مقامی تھے۔ ہندوستان سنگ تراشی میں قدیم زمانہ سے مشہور ہے۔ اس مینار کی پخیں جو نیچے سے اوپر تک گاؤدم شکل میں چلی گئی ہیں، بڑی خوبصورت ہیں ان پر جو اعلیٰ منبت کاری اور نقش و نگار ہیں، ان میں ہندوستانی ہاتھ صاف نظر آتا ہے۔

مینار عموماً کسی بڑی فتح کی یادگار میں تعمیر کرائے جاتے تھے، چنانچہ قطب الدین ایبک نے جب دلی میں مسجد قوت الاسلام تعمیر کرائی تو ساتھ ہی مینار بنانے کا حکم بھی دیا۔ یہ مینار صرف عظمت

اور شان کے لئے ہی بنایا گیا تھا بلکہ اس مسجد کا مأذنہ بھی تھا۔ اس زمانہ میں قاعدہ تھا کہ مسجد کا مأذنہ اس کے احاطہ سے باہر بنایا جاتا تھا اور صرف ایک ہی مینار تعمیر کرایا جاتا تھا، گویا یہ شہادت کی انگلی تھی جو آسمان کی طرف اشارہ کرتی تھی کہ "خدا ایک ہے"۔ پھر ایک زمانہ آیا کہ مأذنہ مسجد کے احاطہ میں تعمیر ہونے لگا۔ اس کے بعد مینار اصل عمارت کا ایک جزو بن گیا یہاں تک کہ ایک کی جگہ دو مینار بنائے جانے لگے جو عموماً محرابوں کی سرحدوں پر بنائے جاتے تھے جس طرح جامع مسجد دلی یا دوسری مسجدوں میں پائے جاتے ہیں۔

قطب مینار کو قطب الدین ایبک نے ۱۱۹۱ء میں تعمیر کرایا، اس کے زمانہ میں صرف ایک کھنڈ تعمیر ہوا چنانچہ اس پر قطب الدین کے نام کا فتح نامہ کندہ ہے۔ اس کے بعد شمس الدین التمش نے اس کو چار منزلہ کر دیا۔ سب سے نیچے کے کھنڈ کی بخلیں گول اور کمرکی ہیں دوسرے کھنڈ کی سب گول اور تیسرے کی سب کمرکی ہیں چوتھا کھنڈ گول ہے جس میں سنگ مرمر کی پٹیاں بھی ہیں، کوئی سو سال بعد فیروز شاہ تغلق نے لاٹھ کی مرمت کرائی، اس کا حال پانچویں کھنڈ کے دروازہ پر کندہ ہے مرمت کے ساتھ لاٹھ کی بلندی میں بھی اضافہ کیا، ساتواں درجہ فیروز شاہ ہی نے بنوایا تھا اسی لئے لاٹھ "منارہ ہفت منظری" کے نام سے مشہور ہوئی۔ ۱۵۰۳ء میں سکندر لودی نے اس کی مرمت کرائی اس کا حال پہلے دروازہ کی پیشانی پر لکھ دیا گیا ہے۔ ۱۷۸۲ء کے زلزلہ میں اس کے دو درجے گر گئے۔ انگریزوں نے بھی اپنے عہد میں اس کی کچھ مرمت کرائی مگر یہ مرمت اصول علم الآثار کے خلاف تھی جس سے اس کے چھجوں کی اصل ہیئت میں فرق آگیا۔

مینار پر جو آیات قرآنی اور کتبے موجود ہیں، وہ اعلیٰ خوشنویسی کا نمونہ ہیں، ان کتبوں کو سب سے پہلے سرسید احمد خاں نے پڑھا اور اپنی مشہور کتاب آثار الصنادید میں شائع کر دیا ہے۔

قطب مینار سے ذرا ہٹ کر ایک اور نا تمام مینار موجود ہے جس کو علاء الدین خلجی نے تعمیر کرایا تھا۔ اس کا نقشہ قطب مینار کا ہے لیکن اس کا دور قطب مینار سے دوگنا ہے اس کے پائے میں ۳۲ ضلعے ہیں، ہر ضلع آٹھ فٹ کا ہے۔ پوری عمارت سنگ خارا سے

بنی ہے ۔ اس کے بارہ میں حضرت امیر خسرو لکھتے ہیں:

"...... علاء الدین نے حکم دیا کہ مسجد قوت الاسلام کو بڑھا کر اس کے صحن میں ایک اور مینار بنایا جائے جو پہلے مینار سے دوگنا بلند ہو، ابھی پہلا کھنڈ پورا نہ ہونے پایا تھا کہ بادشاہ کی عمر پوری ہو گئی......"

فیروز شاہ تغلق کو تعمیر کا بہت شوق تھا وہ خود لکھتا ہے کہ "خدا نے مجھ ناچیز کو جو نعمتیں بخشی ہیں، ان میں سے ایک رفاہ عام کے کاموں کا شوق ہے"۔ چنانچہ اس نے بڑے بڑے شہر بسائے، فصیلیں اور قلعے تعمیر کئے۔ نہریں کھدوائیں، سرائے، تالاب، پل، شفاخانے حمام اور مدرسے تعمیر کرائے ۔ خاص بات یہ ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں شاید یہی پہلا فرمانروا ہے جسے آثار قدیمہ سے دلچسپی تھی، اس نے تمام پرانی یادگاروں اور تاریخی عمارتوں کی مرمت کرائی۔

انبالہ کے قریب اشوک اعظم کی لاٹھ نصب تھی، حکم دیا کہ اس لاٹھ کو دارالسلطنت میں منتقل کیا جائے۔ یہ کرنڈ کی لاٹھ ایک ڈال کے پتھر کی تھی، تاریخ فیروز شاہی میں اس کی منتقلی کا دلچسپ حال درج ہے جو دلچسپی سے خالی نہیں۔ سب سے پہلے لاٹھ کے گرد سیل کی روئی لپیٹی گئی، اس کے نیچے چاروں طرف روئی کے تودے لگا دیئے گئے۔ پھر ایک طرف سے اسے کھودنا شروع کیا اور لاٹھ جھکنے لگی بڑی احتیاط سے اس کو روئی پر لٹایا گیا پھر ایک گاڑی تیار کی گئی جس میں ۴۲ جوڑی پہیوں کی تھی، اس میں لاٹھ کو رکھا گیا۔ دو سو آدمی اس گاڑی کو کھینچتے تھے، جب یہ گاڑی جمنا پر پہونچی تو ایک کشتی تیار کی گئی اس میں لاٹھ کو چڑھایا گیا۔ کشتی فیروز آباد[1] آکر رکی وہاں سے اتار کر محل میں لائے۔ محل کے بیچ میں ایک بڑا چبوترہ بنایا گیا جس کے چاروں طرف محرابیں تھیں۔ اس پر ا

---

[1] فیروز آباد اس وقت دارالسلطنت تھا۔ فیروز شاہ نے تغلق آباد سے ہٹا کر یہ شہر بسایا تھا جسے اب فیروز شاہ کا کوٹلہ کہتے ہیں۔

اور چھوٹا چبوترہ بنایا گیا۔ اس طرح چبوترے پر چبوترہ بناتے چلے گئے اور لاٹھ کو اوپر لیتے گئے۔ یہ بلند چبوترہ اہرامی شکل کا ہے۔ اس پر اشوک کی یادگار قائم کی اور اس کا نام منارۂ زریں رکھا گیا۔ یہ ایک رسم کی تجدید تھی۔ قطب الدین ایبک نے مسجد قوت الاسلام کے صحن میں کمارگپتا کی لوہے کی لاٹھ نصب کی تھی۔ یہ لاٹھ متھرا سے لائی گئی جہاں وہ چھ سو برس سے قائم تھی۔ بالکل اسی طرح فیروز شاہ کے محل کے بیچ میں بدھ مت کی لاٹھ نصب ہوئی جو سولہ سو برس پرانی تھی۔

دکن میں پہلا مینار قلعہ دولت آباد میں تعمیر ہوا جو چاند مینار کہلاتا ہے۔ اس کو علاء الدین بہمنی نے بنوایا تھا۔ اس کا طرز تعمیر ایرانی ہے۔ وضع میں گول اور مخروطی ہے۔ اس پر لاجوردی رنگ کی مینا کاری کی گئی تھی، جو بہت جگہ سے اکھڑ گئی ہے۔ ہندوستان میں چینی کے کام کا یہ پہلا مینار تھا اس کے چار برج ہیں، چھجوں کے نیچے جو توڑے ہیں وہ ہندوستانی طرز کے ہیں، ان میں پائداری کے ساتھ نزاکت اور نفاست پائی جاتی ہے۔

چاند مینار کی جڑ میں فارسی کا ایک کتبہ موجود ہے۔ یہ منظوم کتبہ بہت طویل ہے جس میں مینار اور اس کے بنانے والے کی تعریف کی گئی ہے لیکن ادبی اعتبار سے اس کی شاعری کا معیار پست ہے۔ بعض شعر غیر موزوں بھی ہیں۔ کوئی بیس سال ہوئے اس مینار پر بجلی گری جس سے عمارت میں جگہ جگہ شگاف پڑ گئے۔ حیدر آباد کے محکمۂ آثار قدیمہ کی جانب سے فوراً اس کی مرمت کرادی گئی۔

بہمنی دور میں ایرانیوں کا بہت اثر تھا چنانچہ اس عہد میں ایرانی طرز کی جو عمارتیں بیدر میں تعمیر ہوئیں، ان میں محمود گاواں کا مدرسہ بھی ہے۔ ہندوستان میں کسی مدرسے کی ایسی عظیم الشان عمارت نہیں تھی۔ اس کے گنبد اور مینار بہت بلند تھے لیکن شاید بجلی کو بلند عمارتوں سے ازلی دشمنی ہے، ۱۶۹۶ء میں اس مدرسہ پر بھی بجلی گری۔ اس واقعہ کی تاریخ "خراب شد" ہے۔ بجلی کے صدمے سے عمارت کی نصف روکار اور جنوبی ضلع کا نصف حصہ گر گیا لیکن اس کا مینار قائم رہا۔ یہ مینار سوا سو فٹ سے زیادہ بلند ہے اس کے تین درجے ہیں۔ کرسی ہشت پہل ہے۔ وضع میں گاؤدم ہے اس کے چھجوں کے نیچے توڑے نہیں ہیں بلکہ ایرانی طرز کے مطابق ان کو سلامی دار بنایا گیا ہے۔

یہ مینار نوعیت کے لحاظ سے نرالا تھا۔ نیچے سے اوپر تک چینی کے کام سے سجا ہوا تھا، چینی کاری کی یہ صنعت ایران سے آئی تھی اس پر رنگین ٹائل کے ہندسی اشکال اور نقش و نگار تھے۔ یہ ٹائل زرد، سبز، لاجوردی اور سفید رنگ کے تھے۔ تنوع کی غرض سے ہر درجہ پر قرآنی آیات تھیں جو نیلی زمین میں سفید حروف سے لکھی ہوئی تھیں۔ سینکڑوں موسم اس مینار پر برس چکے ہیں لیکن ٹائل کے رنگوں میں فرق نہیں آیا ہے جب یہ مینار تیار ہوا ہوگا تو سورج کی روشنی میں جگمگ جگمگ کرتا ہوگا۔

پندرھویں صدی کے اوائل میں میواڑ کے رانا نے مالوہ کے فرمانروا محمود خلجی کو شکست دی اس فتح کی یادگار کے طور پر اس نے چتوڑ میں ایک مینار تعمیر کرایا جو "جے ستمبھ" کے نام سے مشہور ہے۔ یہ مینار بہت خوبصورت ہے۔ اس میں سنگ تراشی کا کمال دکھایا گیا ہے۔ وضع میں اسلامی میناروں سے الگ ہے۔ پائیداری کا یہ حال ہے کہ پانسو برس سے قائم ہے مگر کہیں سے جنبش نہیں کھائی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ابھی بن کر تیار ہوا ہے۔

قسمت کی بات ہے کہ اس مینار کی تعمیر کے چند سال بعد ۱۴۴۳ء میں محمود نے رانا کو شکست دی اس نے "جے ستمبھ" کے جواب میں اپنے پایۂ تخت مانڈو (شادی آباد) میں ایک عظیم الشان مینار تعمیر کرایا۔ مانڈو تعمیری کارناموں کے لئے فن تعمیر کی تاریخ میں ایک مقام رکھتا ہے۔ یہاں بڑے بڑے محل، ایوانات، بارہ دری، برج، دروازے، مدرسے، مقبرے، مسجدیں وغیرہ بہت سی خوبصورت عمارتیں تھیں، ان میں سب سے نمایاں یہی مینار تھا جو ایک مدرسے کے کونے پر بنایا گیا تھا۔ یہ مینار سنگ سرخ کا تھا جس کے سات درجے تھے۔ ڈیڑھ سو فٹ بلند تھا۔ اس میں سنگ تراشی کے بہت اعلیٰ نمونے تھے۔ سنگ مرمر میں رنگیں پچی کاری کی گئی تھی مگر اس مینار کی عمر بہت کم نکلی۔ اس وقت صرف اس کی کرسی باقی ہے البتہ عمارت کے بہت سے ٹکڑے اِدھر اُدھر پھیلے پڑے ہیں۔

اکبر اعظم نے فتح پور سیکری میں جب بلند دروازہ تعمیر کرایا تو سلطان محمد قلی نے بھاگ نگر میں چار مینار بنوایا۔ یہ عمارت مربع ہے، اس کے چاروں کونوں پر چار خوبصورت مینار تعمیر کرائے

ہندوستان میں اس وضع کی یہ پہلی عمارت تھی، ان میناروں کے تین تین درجے ہیں، میناروں کی خوبصورتی
ان کے نفیس گلدستوں میں ہے جو ہر درجہ پر بنائے گئے ہیں۔ ان میں ندرت یہ ہے کہ اگر ان کو کچھ دیر
مسلسل برابر دیکھتے رہیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ مینار ان گلدستوں میں سے ابھر رہے ہیں۔

سکندرہ (آگرہ) میں جب اکبر کا مقبرہ تعمیر ہو رہا تھا تو جہانگیر کو اس کا نقشہ کچھ زیادہ پسند نہیں
تھا۔ اس نے عظمت پیدا کرنے کے لئے مقبرہ کے دروازہ کو بہت شاندار بنوایا۔ یہ دروازہ بجائے خود
ایک عمارت ہے۔ چار مینار کی طرح اس کے کونوں پر بھی مینار ہیں۔

اس کے بعد آگرہ میں اعتماد الدولہ کا مقبرہ بنا۔ یہ عمارت مستطیل ہے مگر اس کے کونوں پر بھی چار
مینار بنائے گئے۔ آخر کار یہ مینار وہاں سے اٹھ کر تاج محل پر آگئے مگر یہاں یہ اصل عمارت میں نہیں
ہیں بلکہ چبوترے پر ہیں۔ یہ مینار نیچے سے اوپر تک تمام سنگ مرمر کے ہیں۔ وضع بھی گاؤدم ہے۔ ان
میں نفاست اور نزاکت تو ہے مگر عظمت نہیں ہے اور بقول ڈاکٹر یزدانی کے کھلونا معلوم ہوتے ہیں

تاج محل کے بعد اورنگ آباد میں مقبرہ رابعہ دورانی تعمیر ہوا۔ یہ مقبرہ اورنگ زیب کی
بیوی کا ہے جس کو شہزادہ معظم نے اپنی ماں کی یادگار میں تعمیر کرایا۔ دور سے تاج محل معلوم ہوتا ہے
چنانچہ اس کو "دکن کا تاج" کہتے ہیں۔ تاج محل کی طرح اس کے چبوترے پر بھی چار مینار ہیں۔ یہ
سنگ سرخ کے ہیں۔ وضع میں ہشت پہل ہیں۔ یہ مینار مخروطی نہیں ہیں بلکہ نیچے سے اوپر تک یکساں
دور کے ہیں۔ بعض ماہرین کی رائے ہے کہ مغلوں نے جتنے مینار تعمیر کرائے ان میں سب سے
خوبصورت یہی مینار ہیں۔

کوئی مسجد مشکل سے ایسی ملے گی جس کے بیرونی دالان کے سروں پر دو مینار
نہ ہوں، محراب پر چونکہ وزن ہوتا ہے اس لئے وہ پاکھوں کی طرف ہٹنا چاہتی ہے۔ اس جھونک
کو روکنے کے لئے پاکھوں پر مینار بنائے جاتے ہیں جو محراب کے لئے پشتی بان کا کام دیتے ہیں۔
مسجدوں میں بے شمار مینار ہیں۔ ان میں سب سے خوبصورت مینار جامع مسجد دلی کے ہیں۔ یہ
مینار سنگ سرخ کے ہیں جن میں سنگ مرمر کی پٹیاں نیچے سے اوپر تک چلی گئی ہیں، مسجد کی کرسی

کی وجہ سے میناروں کی بلندی میں اور اضافہ ہو گیا ہے۔ اگر ان میناروں پر چڑھ کر دیکھیں تو چاروں طرف دلی کی آبادی نظر آتی ہے، یہاں تک کہ قطب مینار جو بارہ میل کے فاصلہ پر ہے وہ بھی دکھائی دیتا ہے۔

مینار شہر کی حفاظت کے لیے بھی بنائے جاتے تھے۔ یہ دیدبان کا کام دیتے تھے، ان پر چڑھ کر دشمن کی نقل و حرکت کا حال معلوم کرتے تھے۔ اس قسم کے مینار قلعہ گلبرگہ اور شہر بیدر میں موجود ہیں۔

یورپ میں مردوں کی قبر پر یادگاری مینار بنائے جاتے ہیں۔ دلی میں شمالی جانب جو پہاڑی ہے اس پر ایک مینار بنا ہوا ہے جس کو انگریزوں نے بنایا تھا، دلی والے اس کو "فتح گڑھ" کہتے ہیں۔ یہ ان سپاہیوں کی یادگار میں بنایا گیا تھا جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انگریزوں کی طرف سے لڑے تھے۔

حیدر آباد میں موسیو ریمنڈ کی قبر پر بھی لاٹھ بنی ہوئی ہے۔ یہ لاٹھ ایک بلند اور وسیع چبوترہ پر ہے۔ حیدر آباد سے جو فوج میر عالم کی سرکردگی میں سلطان ٹیپو سے لڑنے گئی تھی، اس فوج میں یہ فرانسیسی جنرل شریک تھا۔

محمد ذاکر

نثر اور نثری اسلوب

نظم ہو یا نثر مجموعہ ہائے الفاظ کی مخصوص مرتب شکلیں ہیں۔ الفاظ انسان کے جذبات وخیالات اور احساسات کا صوتی اظہار ہیں۔ جذبات وخیالات اور احساسات کا اظہار، تخیل کی چاشنی کے ساتھ مربوط پیرایۂ بیان میں ادب کہلاتا ہے۔ کسی قوم کا ادب اُس قوم کی زندگی کا تابع یا ترجمان اور مفسر ہوتا ہے۔ اس کے محرکات بالعموم اسی زندگی سے مستعار ہوتے ہیں۔ لکھنے والے کے گرد وپیش کیا ہو رہا ہے؟ کیا صالح ہے کیا غیر صالح؟ کیا ہونا چاہیئے؟ کیا نہیں ہونا چاہیئے؟ ظاہر ہے کہ یہ سب امور لکھنے والے کے انداز نظر سے متعلق ہیں۔ جان کر یا انجانے میں وہ ان تمام امور کو اپنی تحریر میں جگہ دیتا ہے اور اسی طرح ادب تنقید حیات کا دعویدار اور تخلیق حیات کا محرک اور وسیلہ بن جاتا ہے۔ تاثر پذیری یا جو کچھ اس کو نظر آتا ہے اس سے اثر لینے کی منزل سے اپنا کارنامہ پیش کر دینے یا اپنے جذبات وخیالات واحساسات کو بیان کر دینے یا تخلیق کی منزل تک مصنف کے دل ودماغ پر کیا کیا کیفیتیں گزرتی ہیں اس کا جائزہ لینا آسان نہیں ہے۔ مخصوص حالات میں کسی مسئلہ پر ایک انسانی دماغ کیا کیا سوچے گا۔ اور کیا نہ سوچے گا۔ یا دوسرے الفاظ میں ایک خاص ذہن پر مخصوص حالات کا ردعمل کیا ہوگا اس کا بیان مشکل ہے۔ یہاں اس بیان کی اتنی ضرورت بھی نہیں۔ منجملہ اور دیگر باتوں کے لکھنے والے کے اُسلوب بیان یا بات کہنے کے ڈھنگ پر اُن ہی آداب کی چھاپ ہوگی جن کا اس کے گرد وپیش کے ماحول میں چلن ہو۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہ جب کوئی معاشرہ طبقات میں بٹا ہوا ہو تو اس کے ادب پر بھی اس کی پرچھائیاں ہوں گی۔ دیکھنا پڑے گا کہ ادبی کارنامہ کس نے پیش کیا ہے؟ کس طبقہ سے اس کا تعلق ہے؟ خود اس طبقہ کا تعلق اور طبقات سے کیا ہے؟ اور یہ کارنامہ کس طبقہ کے لئے

لکھا گیا ہے؟ یہ سب وہ سوال ہیں جو کسی ادبی کارنامے کے موضوع اور مصنف کے اسلوب نگارش پر اثر انداز ہوتے ہیں۔ بدقسمتی سے ادیب کے محرکات ایسی مخفی دنیا سے تعلق رکھتے ہیں جو اس کے ذہن کی گہرائیوں میں بستی ہے۔ جن تک رسائی ہونا اگر ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں ہے۔ کیا اس کا مقصد محض خود نمائی ہوتا ہے؟ وہ اوروں کی تفریح کے لئے لکھتا ہے یا تہذیب کے لئے؟ آج کے زمانہ میں اگر کسی لکھنے والے سے پوچھا جائے، آپ کیوں لکھتے ہیں؟' تو وہ اس کے مقابلہ میں ہم سے یہ سوال کرنے میں حق بجانب ہوگا، 'آپ مجھے پڑھتے کیوں ہیں؟' ، ہندوستانی تاریخ کے پرانے زمانے یا پراچین کال کو جانے دیجئے۔ جب سنسکرت میں ادبی شاہکار پیش کئے گئے۔ اس کے متعلق میری واقفیت محدود سی ہے۔ دور وسطیٰ ہی کو پیش نظر رکھئے۔ جب ہندوستان میں نئے اجنبی حکمرانوں اور محکوموں کی بولیوں اور زبانوں کی باہم آمیزش شروع ہوئی۔ جب مذہبی پرچارکوں نے عوامی بولیوں میں اپنی اپنی تعلیمات پھیلائیں، جب خاص مذہبی موضوع کو بنیاد بنا کر مصنفوں نے اپنی تخلیقات پیش کیں تو ظاہر ہے اُن کا اُسلوب، بات کہنے کا ڈھنگ وہ نہیں ہو سکتا تھا جو مثال کے طور پر انیسویں صدی کے اوائل میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے نو وارد انگریز ملازمین کو یہاں کے رسم ورواج اور تمدنی آداب اور علوم وفنون سے آشنا کرانے کے لئے چند مخصوص مصنفین نے برتا یا پیدا کیا۔ اسی طرح انیسویں صدی کے آغاز میں ان اردو مصنفین کا جو فورٹ ولیم کالج سے وابستہ نہیں تھے۔ ان کا انداز نگارش اس صدی کے اواخر کے اردو مصنفین کے انداز تحریر سے مختلف تھا۔ ظاہر ہے کہ اس اختلاف اور امتیاز میں لکھنے والوں کے مقصد وموضوع کے اختلاف کو دخل تھا، سیاسی وسماجی محرکات کو دخل تھا۔ موضوع، مقصد، زبان کی ترقی کی منزل، معاشرہ یا اس طبقہ کا مذاق یا اس کی پسند یا ناپسند جس کے لئے وہ کارنامہ لکھا گیا، لکھنے والے کی افتاد طبع یا اس کا مزاج، اس کا ذاتی ماحول، اس کی تعلیم وتربیت، اس کا مشاہدہ ومطالعہ، اس کے ادبی ورثہ کی روایات، اس کی اجتہادی صلاحیت جو خود نتیجہ ہوتی ہے مخصوص عوامل اور ان کے باہمی ردعمل کا — یہ سب وہ امور ہیں جن سے اسلوب بنتا ہے۔

تفریح طبع کے لئے لکھنے والے کا انداز وہ نہیں ہو سکتا جو تہذیب طبع کے لئے لکھنے والے کا ہوگا۔ خواجہ بندہ نواز گیسو دراز اور بعد میں سب رس کے مصنف (وجہی) کے زمانہ سے فورٹ ولیم کالج کے مصنفین اور فسانۂ عجائب کے مصنف کے عہد تک مختلف لکھنے والوں کے انداز میں بھی نمایاں فرق ہے۔ حالانکہ سماجی نظام اور تہذیبی ادارے بڑی حد تک یکساں طور پر کام کر رہے تھے۔ اردو ادب کے دور قدیم یا دکنی دور اور متوسط دور کو چھوڑ کر اگر ہم صرف دور جدید ہی کا جائزہ لیں تو اندازہ ہوگا کہ ہر مصنف اپنے مخصوص تربیتی انداز سے متاثر ہو کر اپنا اسلوب نگارش اختیار کرتا ہے۔ اس کا مقصد اور اس کی شخصیت اسے نامعلوم طور پر ایک خاص طریقہ سے بات کرنے پر مجبور کر دیتی ہے مقصد کے فرق ہی کی وجہ سے ایک ہی مصنف کے یہاں ایک سے زیادہ اسلوب مل جاتے ہیں۔ غالب کی نجی تحریریں جو اردو نثر کا بیش بہا سرمایہ ہیں ان کی دوسری نثری تحریروں مثلاً تقریظوں سے جدا اسلوب رکھتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ اثر زمانے کے عام مذاق کے مطابق نثر نویسی کے مروجہ چلن سے متاثر ہو کر اپنایا گیا اسی طرح ادبی صنف کا انتخاب بھی اسلوب نگارش پر اثر انداز ہوتا ہے۔ کہانی سنانے کے انداز اور خط یا خطبہ یا مقالہ لکھنے کے انداز ایک سے نہیں ہوتے۔

کسی زبان کی ساخت بھی اس کے نظم و نثر کے اسالیب پر اثر انداز ہوتی ہے اردو کا وجود اس لسانی اور تہذیبی میل جول کا پتہ دیتا ہے جس کی بنیاد ہندوستانی تاریخ کے دور وسطیٰ کے شروع میں مختلف بولیوں اور مختلف تہذیبوں کی باہم آمیزش سے پڑی۔ عربی زدہ یا عربی آمیز فارسی اور شمالی ہند کی مختلف بولیوں کے ملاپ سے اردو کا خمیر تیار ہوا۔ جیسے جیسے اس لسانی اور تہذیبی میل جول یا ملاپ کا رنگ نکھرتا گیا اردو بھی پہلے بولی اور پھر زبان کا رخ اختیار کرتی گئی اور اس نئی تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنے لگی جس کے مرکز آج بھی شمالی ہند کے مختلف شہروں کے نام سے مشہور ہیں۔

شمالی ہند میں اردو کے ابتدائی دور میں شعر و شاعری کا بہت چلن رہا۔ یہ امر محل غور ہے کہ باوصف قیمتی شعری و نثری سرمایہ کے آگرآب بھی یہ شوق اور چلن نمایاں ہے تو اردو ابھی اپنے ابتدائی دور ہی میں ہے یا اس سے نکل گئی یا واردات قلبیہ کے بیان، قصہ کہانی اور ادبی تنقید کے علاوہ کیا اردو اس قابل ہوگئی

کہ وہ دورِ حاضر کے جملہ تہذیبی تقاضوں کو پورا کر سکے؟ خود ان ہی اصناف کے لئے کہاں تک مخصوص معیاری اسالیب مقرر ہیں؟ کیا جملہ سماجی اور فنی علوم کی تحصیل کے لئے اردو کا جاننا کافی ہے؟ یہ اہم سوال ہیں اور ہم انھیں ان تمام عوامل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بھی جن کی وجہ سے اردو اور ہندوستان کی دوسری جدید زبانیں اس قابل نہیں ہو سکیں، ٹال نہیں سکتے۔ یہ سوال بھی کم اہم نہیں کہ خود ہم کتنے بدلے ہیں۔ کیا ہم اس معنی میں جدید ہو گئے جو فی الحقیقت جدید کے ہیں؟ ہماری سماجی زندگی اٹھارہویں صدی کی سماجی زندگی سے زیادہ قریب ہے یا اس میں بنیادی طور پر دوررس تبدیلی آچکی ہے؟ کیا ہماری تہذیب میں جدیدیت کے عناصر حل ہو گئے یا ہنوز کچھ دَردَراپن باقی ہے؟ کیا صنعت اور صنعتیت ہماری زندگی میں اتنی رچ بس گئی ہے کہ اس کو سماجی انقلاب کا نام دیا جا سکے؟ بظاہر ان سب امور پر توجہ کرنا سماجیات (Sociology) کے طلبار کا کام ہے لیکن کیا ادب کا مطالعہ ایک طرح سے سماجیاتی مطالعہ نہیں ہے؟ ان سوالوں کو محض جملہ معترضہ کے مترادف نہ سمجھنا چاہیئے۔ یہ بھی ایک قابلِ غور امر ہے کہ اردو نثر میں خود جملہ معترضہ کو انگیز کرنے کی کتنی صلاحیت ہے! ہم اردو والے ابھی تک شعر و شاعری میں عشق و عاشقی کے انداز کو پسند کرتے ہیں اور روزمرہ گفتگو میں بھی ضلع بولنے کے کم مشتاق نہیں ہیں۔ ممکن ہے اس کی وجہ یہ ہو کہ ہماری سماجی زندگی اتنی ہنگامی نہ ہوئی ہو کہ ہمارے پُرفرصت کے اوقات ناپید ہو جائیں۔ ممکن ہے یہ اس علاقہ کی آب و ہوا کا اثر ہو جہاں اردو اب بھی بولی جاتی ہے۔ ممکن ہے اس میں روایات اور اردو شاعری خصوصاً غزل کی مزیہ صلاحیت کا دخل ہو۔ اور چونکہ خارجی حقائق میں تبدیلی جلدی آجاتی ہے اور سماجی اقدار اور شخصی مزاج میں تبدیلیاں آہستہ آہستہ رونما ہوتی ہیں اس لئے ہو سکتا ہے کہ اس کی وجہ یہ بھی ہو کہ ہم پرانی عادتیں ابھی نہ چھوڑ سکے ہوں۔ شمالی ہندوستان میں جب اردو شاعری کا چلن ہوا تو ایک طرف دربارداری تھی اور دوسری طرف درویشی۔ اس سرشاری و محرومی نے مل کر اردو شاعری کا ایک طرفہ مزاج بنا دیا جس پر ٹھپّہ تھا فارسی شاعری کا۔ کچھ تو شاعری کے اس چلن نے، کچھ اس وجہ سے کہ اردو کسی تمدن کی ابتدا کے ساتھ نہیں بلکہ دو تمدنوں کی 'ترکیب' اور 'ملاپ' کے ساتھ وجود میں آئی تھی جن کی اپنی اپنی زبانیں اور بولیاں تھیں اس لئے اردو نثر نگاری ــــ بری بھلی جیسی بھی یہ تھی ــــ اس میں بھی باوزن یا مقفیٰ اور رنگین عبارت لکھنے اور ہم معنی الفاظ کے استعمال کا زور ہو گیا۔

'نثر کیا ہے' ؟ یہ کہہ کر کہ وہ تحریر جو نظم و شعر سے مختلف ہو نثر کہلاتی ہے، میں کسی کو نظم و شعر کی تعریف کے پھیر میں ڈالنا نہیں چاہتا۔ نثر کے لغوی معنے بکھیرنے کے ہوں یا پراگندگی کے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک بات کو عام منطقی انداز میں بے کم و کاست، سادگی سے بیان کر دینے کا نام نثر ہے۔ روزمرہ کی بے تکلف گفتگو یا ایسی بات چیت جس کے لئے ہم کوئی اہتمام نہیں کرتے، وہ گفتگو جو کسی ضرورت کی وجہ سے ہم ایک دوسرے سے بے تکان کرتے ہیں نثر کہلائے گی۔ اپنے مقصد یا مافی الضمیر کو بغیر کوئی صنعت برتے بے تکلف دوسرے تک پہنچانے اور اپنے مطلب کے اس اظہار میں اس کا خیال رکھے کہ دوسرا ہمارے الفاظ سے وہی سمجھے جو ہم سمجھانا چاہتے ہیں، اسی کا نام نثر میں گفتگو کرنا ہے۔ (اگر اتفاق سے گفتگو موزوں فقروں میں ہو تب بھی اس کو نظم نہیں بلکہ نثر ہی کہیں گے کیونکہ ایسا قصداً نہیں کیا گیا) فی الحقیقت جو آدمی سنجیدگی سے اس پر عمل کرنا چاہے گا اور اسی پر عمل کرے گا کہ دوسرے کے ذہن کو اس کی بات سمجھنے میں ہچکولے کھانے نہ پڑیں مہذب کہلائے گا۔ اس کے لئے اسے اپنے پر کتنا ضبط کرنا پڑے گا یہ الگ سوال ہے لیکن اہم سوال ہے کتنے محرکات ہوتے ہیں بات میں بات پیدا کرنے کے، اپنے ذہن کی دراکی، اپنی طباعی دکھانے کے، موزونیٔ طبع کا بے ساختہ مظاہرہ کرنے کے۔ جب ہم کسی سے کوئی خاص بات کر رہے ہوں اور ذہن ادھر ادھر بھٹکنے لگے اور ہم بھی اسی کے ساتھ بھٹک جائیں تو پاگل کہلائیں یا نہ کہلائیں ناشائستہ یا غیر مہذب کہلائے جانے کے ضرور مستحق ہیں۔ فطری تقاضوں اور داخلی محرکات (inner urges) کو پورا کرنے میں ضبط کھو دینا تہذیب سے بے بہرہ ہو جانا ہے۔ الفاظ جو ہم برتتے ہیں۔ اپنے ساتھ ہمارے ذہن میں بہت کچھ تلازمات یا (Associations) لے کر آتے ہیں۔ جس حد تک الفاظ کے ان Associations سے اور بات میں بات پیدا کرنے سے ہم اپنا دامن بچاتے ہیں اسی حد تک ہم با مطلب اور سنجیدہ نثر لکھنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ ہاں جہاں یہ دکھانا ہی مقصد ہو کہ الفاظ کس کس طرح برتے جاتے ہیں۔ ان کا آؤ، بھاؤ، تاؤ، کیا اور کیا کیا ہو سکتا ہے تو بات اور ہے!

اردو کی ترقی اور اسے اس کا منصب اصلی دلوانے میں ایسے سلجھے ہوئے نثری اسلوب کی کتنی اہمیت ہے

جس میں علمی سنجیدہ باتیں صاف صاف بیان کی جا سکیں۔ مطالب کے بیان میں یہ صفائی اور ستھراؤ، یہ جامعیت اس وقت آتی ہے جب لکھنے والے کا ذہن سلجھا ہوا ہو اور پڑھنے والے محض خوش آہنگ اور چست فقروں اور مروجہ تراکیب پر جان نہ چھڑکتے ہوں۔ جہاں عادت رومانوی یا خطیبانہ یا ناصحانہ انداز بیان کی پڑی ہوئی ہو، جہاں محاورے اور ضلع کے چٹخارے کا چلن ہو، جہاں کسی مشہور شاعر کے مصرعہ یا مخصوص ترکیب کے استعمال پر، بغیر یہ سوچے ہوئے کہ اس سے تصنیف کے مقصد اصلی یا لکھنے والے کے مطلب کی صراحت بھی ہوتی ہے یا نہیں، بے اختیار وجد آنے لگتا ہو، جہاں مبالغہ آرائی کا چلن ہو وہاں دو ٹوک انداز میں بات کہہ کر اثر ڈالنا آسان نہیں ہو سکتا۔ اپنی سماجی زندگی میں بھی ہم ابھی تک حقیقت سے آنکھیں چار کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے ہمارے کتنے سیاسی و سماجی مسئلے پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہوتے جاتے ہیں۔ محض صاف دماغی نہ ہونے کی وجہ سے بعض اوقات تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہم مسائل کا حل محض قوت ارادی کے ذریعہ ڈھونڈنے کی فکر میں رہتے ہوں یا کتنی مثالیں ہیں ہماری انفرادی اور سماجی زندگی میں کہ ہم بات کو صاف نہیں کرتے دل میں گرہ باندھ لیتے ہیں لیکن نثر میں یہ نہیں ہو سکتا کہ کہہ بھی جائیں اور نہ بھی کہیں۔ بیک وقت سنجیدگی و غیر سنجیدگی، اقرار بھی نہیں انکار بھی نہیں کی کیفیت شاعری میں ہو سکتی ہے یا ڈپلومیسی یا سیاست میں، نثر کی روح کے بہ منافی ہے! علمی طریقۂ فکر اور علمی طریقۂ بیان نثر نگاری کی اساس ہیں۔ ایسی نثر لکھنا جس میں سنجیدگی سے مطلب کی بات دو ٹوک براہِ راست بیان کی گئی ہو، آسان نہیں ہے کیونکہ اس میں جذبہ کی فراوانی کی اتنی ضرورت نہیں جتنی منطق استدلال، احتیاط اور ضبط کی ضرورت ہے، اس میں مرعوب کرنے کے خیال یا خود نمائی کی نہیں بلکہ مقصد کی لگن اور خلوص کی اولیت کی ضرورت ہے۔ اس میں ذہنی الجھاؤ کی گنجائش نہیں۔ بلکہ تعقل، ذہنی تربیت اور صاف دماغی کی شرط ہے۔ اس میں تیز رو پہاڑی چشموں کی سی تندی کی نہیں بلکہ دریا کے میدانی بہاؤ کی سی ضرورت ہے۔ یہ محسوس ہو کہ لکھنے والا پڑھنے والے کو اپنے ساتھ لے چلنے کے لئے کھینچا تانی نہیں کر رہا بلکہ ملائمت سے اپنے ساتھ لینے کی کوشش کر رہا ہے۔ الفاظ کی گھن گرج، خطابت کا دم خم، محاورات کی تھپیڑ، تشبیہ و استعارات اور شعروں اور مصرعوں سے عبارت کو

آراستہ کرنے کا شوق علمی اور سنجیدہ نثر کے لئے مناسب نہیں ہے۔ کیا ان چیزوں کا شوق ایسا ہی نہیں ہے
ہ کوئی ملکی دفاعی کاؤنسل کی میٹنگ میں بیٹھ کر اوروں کو اپنی ٹوپی کے اتو کے کام یا اپنی بشرٹ کی Terylene
کے Pattern کی طرف متوجہ کرے یا اپنی سلیم شاہی کے بیل بوٹے پر تبصرہ چاہے اور پھر — اور پھر
پنی تمجید کا متوقع ہو۔ آراستگی کا شوق، خودنمائی کا یہ ذوق نثر کو وہ نہیں رہنے دیتا جو اسے ہونا چاہئے۔
لکھنے والے کی شخصیت یا انفرادیت کی جلوہ گری کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ عبارت تکلف اور صنعتوں کی گرانباری
سے اپنی نثریت سے معریٰ ہو جائے یا افادیت کھو بیٹھے اور مقصد یا مطلب پس پشت جا پڑے۔ ان چیزوں
سے لکھنے والے کی چابکدستی اور مہارت کا پتہ بے شک چلتا ہے مگر مطلب برآری میں رخنے پڑ جاتے ہیں۔
جس طرح اتو کے کام سے اگرچہ کاریگر کی فنی لیاقت کا اندازہ ہوتا ہے اور Terylene کے Pattern
و سلیم شاہی کے رنگ اور بیل بوٹے سے پہننے والے کی خوش ذوقی کا مگر ان کا تعلق ملکی دفاع سے معلوم! اسی
رح عبارت میں تکلفات اور صنائع کا استعمال لکھنے والے کی ریاضت اور مشاقی کو تو ظاہر کرتا ہے مگر اکثر
بارت کی تفہیم میں سدِ راہ بن جاتا ہے۔ جس طرح شائستہ اور متمدن یا مہذب آدمی کی تعریف میں یہ داخل
ہے کہ وہ اپنی بات منوانے میں دوسروں پر اپنے منصب، اپنے بہتر طور طریق، اپنے وسیع علم کا رعب
نہیں ڈالتا، اپنے بلند مرمریں منارے سے دوسروں کی ہمدردی میں اپنی بات سمجھانے کے لئے نیچے اترنا کسرِ شان
نہیں سمجھتا، اسی طرح سلجھا ہوا یا مہذب نثر نگار اپنی تحریر میں لغت کا طنطنہ، صنائع کی کثرت اور رنگینیِ عبارت
کے لوازم سے بچتا ہے۔ ایسی نثر ہی زبان کی ترقی کی ضامن ہو سکتی ہے اب اس کو ہم چاہیں تو مہذب
یا شائستہ نثر کا نام دے سکتے ہیں۔

سید حرمت الاکرام

مجاز کی شاعرانہ انفرادیت

اسرار الحق مجاز اپنے کو اس طرح متعارف کراتے ہیں:

خوب پہچان لو، اسرار ہوں میں — جنسِ الفت کا طلبگار ہوں میں
عشق ہی عشق ہے دنیا میری — فتنۂ عقل سے بیزار ہوں میں
عیب جو حافظ و خیام میں تھا — ہاں کچھ اس کا بھی گنہگار ہوں میں
میری باتوں میں مسیحائی ہے — لوگ کہتے ہیں کہ بیمار ہوں میں
حور و غلماں کا یہاں ذکر نہیں — نوعِ انساں کا پرستار ہوں میں
اک لپکتا ہوا شعلہ ہوں میں — ایک چلتی ہوئی تلوار ہوں میں

مجاز کا خمیر ہی عشق سے اٹھا تھا۔ عشق ہی ان کی شاعری کی روح رواں بنا اور عشق ہی ان کی زندگی و شاعری کے لئے زہر ہلاہل ثابت ہوا۔ انھیں خود بھی اس بات کا احساس تھا کہ ان کی زندگی مریضانہ عادات و عناصر سے مغلوب ہو رہی ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی جانتے تھے کہ ان کی آواز میں مسیحائی ہے جو کسی کو حیات بخشے یا نہ بخشے مگر دلوں کو تڑپاتی ضرور ہے اور یہ تڑپ ہی زندگی کا اصل سرمایہ ہے۔ خود مجاز کی زندگی بھی اسی تڑپ سے عبارت تھی ورنہ ایک معنی میں وہ اپنی موت سے بہت پہلے ہی مر چکے تھے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ مر مر کے جینے کی رسم ادا کرتے رہے لیکن حافظ و خیام کی ہم مشربی کا سودائے خام ان کی ذہنی و جسمانی صلاحیتوں کو معطل کرتا گیا۔ آخر کار ان کی زندگی میں ایک تڑپ کے علاوہ اور کچھ نہ رہ گیا اور یہ تڑپ بھی عموماً خوابیدہ رہتی۔ بلاشبہ مجاز نوعِ انساں کے پرستار تھے اور یہ پرستاری بھی دل کی اسی تڑپ کا نتیجہ تھی۔ عشق انسان کو زندگی کا شعور اور جینے کا سلیقہ دیتا ہے، مجاز کی زندگی

وشاعری کی شمع بھی عشق ہی کے پرتو سے روشن تھی مگر یہ شمع، آخر شب سے پہلے ہی جھلملا کر گل ہوگئی۔

مجاز کی نظم "آوارہ" اردو شاعری کی مشہور ترین نظموں میں سے ایک ہے جوان کی زندگی کا حقیقی اور اصلی پرتو بھی رکھتی ہے بلکہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس نظم کے تار و پود میں مجاز نے اپنی زندگی کے بیشتر لمحات سمو دیے ہیں۔ یہ نظم کسی ہنگامی جذبہ، تاثر یا کیفیت کی دین نہیں بلکہ اس کے پس منظر میں پورے تسلسل کے ساتھ ان کی وہ زندگی ملتی ہے جس نے انھیں یہ کہنے پر مجبور کیا:

آوارہ و مجنوں ہی پہ موقوف نہیں کچھ
ملنے ہیں ابھی مجھ کو خطاب اور زیادہ

ان خطابات میں اضافہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو لیکن ان خطابات کو جنم دینے والی کیفیات یقیناً بڑھتی گئیں اور مجاز ایک "ٹپکتا ہوا شعلہ" یا ایک "چلتی ہوئی تلوار" بننے کے بجائے اپنی رگ جاں کے قریب خود ہی ایک نشتر زہر آگیں رکھ کر بھول گئے۔ یہ ان کی زندگی کا سب سے بڑا المیہ ہے جو بتدریج ان کی شاعری پر بھی غلبہ پاتا چلا گیا، مجاز نے اردو کو جو نئی لے دی تھی وہ جوانمرگی کا شکار ہوگئی وہ پختگی و شگفتگی کی حدود کو چھونے سے پہلے ہی یہ کلی مرجھا گئی۔ غنچگی بجائے خود حسن و کشش اور نکہت و لطافت کا سرمایہ رکھتی ہے لیکن اس کی اصل منزل شگفتگی ہے، کھل کر پھول بننا ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مجاز کی شاعری کھل کر پھول بننے سے پہلے ہی چمن پر چھا چکی تھی لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کی جسمانی موت کی طرح ان کی شاعرانہ موت بھی قبل از وقت ہوئی کیونکہ مجاز جہاں سب کے گریباں سینے اور اپنا گریباں بھول جانے کے عادی تھے وہیں ان کی شاعری سے سب کو دلچسپی سہی لیکن ان کی زندگی سے کسی کو کوئی دلچسپی نہ تھی۔ ہندوستان نظریوں اور خوابوں کا ملک ہے، کردار اور عمل کا نہیں۔ مجاز کو نورا کی چارہ گری نے ایک بار شفا بخشی لیکن زندگی کے اس بیمار کو پھر کوئی نورا، کوئی بنت مریم نہ مل سکی، "اندھیری رات کا یہ مسافر" اپنی منزل کی طرف بڑھتا ضرور رہا لیکن منزل تک پہنچنے سے قبل ہی اس کے پاؤں لڑکھڑا گئے۔

مجاز یقیناً "مطرب بزم دلبراں" تھے، ان کے گیتوں سے زہرہ جبینوں کی محفلیں ہی نہیں، دل بھی لو دیتے رہے لیکن خود مجاز کی زندگی ویران ہی رہی، ایک تپتے ہوئے ریگزار کی طرح سلگتی اور جھلستی رہی۔

اس ریگزار پر گھٹائیں منڈلاتی رہیں لیکن پانی کی ایک بوند بھی اس کے سینے میں نہیں اتری۔ مجاز نے کتنی پی اور کتنی چھلکائی، یہ بات اور ہے لیکن اس کے ہونٹ بھی خشک رہے اور روح کی پیاس بھی وہی رہی۔ دل کی آگ بھڑکتی رہی اور اس کے شعلے احساسات وجذبات کی بیکراں پہنائیوں میں پھیلتے رہے۔ مجاز تاعمر ناشاد وناکارہ پھرتے اور پیار کے درد بھرے گیت گاتے رہے اور ان کا ذوقِ فریاد

اے غمِ دل کیا کروں اے وحشتِ دل کیا کروں

کے جگر خراش نعرے بلند کرتا رہا۔ مجاز کا عشق مجازی ہے اور وہ ایک "عورت"، ایک سراپائے رنگ اور پیکرِ حسن ولطافت کی نشان دہی اس پیرائے میں کرتے ہیں:

وفا خود کی ہے اور میری وفا کو آزمایا ہے
مجھے چاہا ہے، مجھ کو اپنی آنکھوں پر بٹھایا ہے
مرا ہر شعر تنہائی میں اس نے گنگنایا ہے
سنی ہیں میں نے اکثر چھپ کے نغمہ خوانیاں اس کی

لبِ لعلیں پہ لاکھا ہے نہ رخساروں پہ غازہ ہے
جبینِ نور افشاں پر نہ جھومر ہے نہ ٹیکا ہے
جوانی ہے سہاگ اس کا تبسم اس کا گہنا ہے
نہیں آلودۂ ظلمت سحر دامانیاں اس کی

مجاز کی محبت بھی حسرت اور جگر کی مانند ان خصوصیات کا آئینہ ہے جن سے حیاتِ انسانی کے جمال وجلال اور کرب ونشاط کے بہت سے خطوط ونقوش ابھرتے، بنتے اور آب ورنگ پاتے ہیں۔ حسرت اور جگر کی دنیا غزل تک محدود ہے اور وہ پوری کہانی کو دو مصرعوں کے کوزہ میں سمو دینے پر زیادہ عقیدہ رکھتے ہیں لیکن مجاز نظم اور غزل دونوں کو جذبات ومحسوسات کے اظہار کا وسیلہ بناتے ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ اساسی حیثیت ان کی نظموں کو ہی دی جائے گی۔ غزل محض اشارات

کنایات سے کام لیتی ہے جن کی نقابوں میں تفصیل و تشریح کے چہرے محجوب نظر آتے ہیں لیکن نظموں کے پردۂ سیمیں پر رقص کناں تصویریں بڑی واضح اور روشن ہوتی ہیں جن میں داخلی و نفسیاتی کیفیات کے نقوش کافی تیکھے اور گہرے ہوتے ہیں۔ غزل کا روایتی محبوب اپنی حسن سامانیوں اور جمال آفرینیوں کے ساتھ قہر ساماں اور جلال آفریں تو ہو سکتا ہے، جور و تغافل کے تیر و خنجر تو چلا سکتا ہے مگر وفا اس کی سرشت کے منافی ہے۔ اس کے برعکس مجاز جس پیکر رنگ و لطافت کے پرستار ہیں، وہ وفا شناس ہے، حیا پرور ہے اور اس کی نسائی صفات ہر قدم پر سامنے آتی رہتی ہیں۔ وہ بھی مجاز سے محبت رکھتی ہے اور انھیں دیدہ و دل میں جگہ دیتی ہے۔ اس سے آگے محبت کا جواب محبت سے دینے کی منزل میں مجاز کے شعر بھی گنگناتی ہے خواہ تنہائی ہی میں سہی جو ایک مشرقی اور ہندوستانی خاتون کی فطرت کے عین مطابق ہے مجاز کی محبوب نمائش پسندانہ زیبائش و آرائش کی قائل نہیں بلکہ سادگی کی دلدادہ ہے، جوانی اس کا سہاگ ہے اور تبسم اس کا گہنا جو مجاز کے محبت بھرے دل کے لئے بہت کچھ ہے بلکہ سب کچھ ہے۔ اپنے نظریۂ شعری کے اعتبار سے بھی مجاز اس قبیلہ کے فرد ہیں جو ادب کو زندگی سے قریب تر رکھنے اور زندگی کو ادب میں سمونے پر گہرا اعتقاد رکھتا ہے، چنانچہ ان کی شاعری میں تصنع و تکلف کی وہ کیفیات ہونی بھی نہیں چاہئیں جو روایتی شاعری کی آوردہ اور پروردہ ہیں۔

ایک معنی میں محبت مجاز کی زندگی کی سب سے بڑی کمزوری تھی، یہ ضرور ہے کہ اسی آگ نے ان کے نغموں کو تپش و حرارت دی لیکن یہ آگ ان کی زندگی کے لئے گلزار نہیں بن سکی بلکہ اس کے دہکتے اور بھڑکتے ہوئے شعلوں نے جذباتی و مادی مایوسیوں و محرومیوں کی تند ہوا پا کر ان کے وجود کو خاکستر کر دیا۔ ان کے چند شعر ملاحظہ فرمائیے:

ہم نشیں! دل کی حقیقت کیا کہوں — سوز میں ڈوبا ہوا اک ساز ہے

اور

ساری محفل جس پہ جھوم اٹھی مجاز — وہ تو آوازِ شکستِ ساز ہے

سوز میں ڈوبا ہوا یہ سازِ جانِ محفل ضرور تھا مگر جس طرح جل جل کر روشنی بکھیرنے والی شمع کے سوز و گداز کی کوئی فکر محفل کو نہیں ہوتی اُسی طرح سوز میں ڈوبے ہوئے اِس ساز کو بھی اہلِ محفل سنبھال کر نہیں رکھ سکے اور شکست ساز کی آواز نے جلد ہی یہ اعلان کر دیا کہ مجاز اپنے مذاقِ طرب آگیں کا شکار ہو گئے۔ شکستِ ساز کی یہی آواز مجاز کی لے کی دلکشی، دلپذیری اور سحر طرازی کا راز ہے۔ انھوں نے یہ بتایا کہ ساز کے تاروں ہی سے نغمے نہیں پھوٹتے اور محض نغموں کی کھنک ہی رسیلی نہیں ہوتی بلکہ ساز کے ٹوٹنے اور اس کے ٹکڑوں کے بکھرنے میں جو نغمگی ہوتی ہے، اس کا تاثر زیادہ وجد آور اور دلنواز ہوتا ہے۔

فیض احمد فیضؔ نے مجاز کی شاعری پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے لکھا ہے:

"آہنگ" کا پہلا ایڈیشن اس شعر سے شروع ہوتا ہے ؎

دیکھ شمشیر ہے یہ ساز ہے یہ جام ہے یہ
تو جو شمشیر اٹھا لے تو بڑا کام ہے یہ

مجاز کی شاعری انھیں تینوں اجزا سے مرکب ہے۔ غالباً اسی وجہ سے ان کا کلام زیادہ مقبول بھی ہے۔ ہمارے بیشتر شعرا نے ان عناصر میں ایک فرضی تضاد کی دیواریں کھڑی کر رکھی ہیں، کوئی محض ساز و جام کا دلدادہ ہے تو کوئی نقط شمشیر کا دھنی، لیکن کامیاب شعر کے لئے (آج کل کے زمانے میں) شمشیر کی صلابت اور ساز و جام کا گداز دونوں ضروری ہیں۔"

فیضؔ آگے چل کر لکھتے ہیں:

اس امتزاج میں ابھی تک شمشیر کم ہے اور ساز و جام زیادہ، اس کی وجہ یہ ہے کہ شمشیر زنی کے لئے ایک خاص قسم کے دماغی زہد کی ضرورت ہوتی ہے لیکن مجاز کی طبیعت میں زہد کم ہے لذتیت زیادہ۔ شمشیر زنی کو میں انقلابی شاعری کے معنوں میں استعمال کر رہا ہوں، دماغی زہد سے میری مراد ایک مخصوص انقلابی مقصد کے نشر و اظہار میں کلی ذہنی اور جذباتی، تمام غیر متعلق جذباتی ترغیبات سے پرہیز ہے، یہ کٹھن اور محنت طلب عمل ہے، مجاز ہم سب کی طرح

لاابالی اور سہل انگار انسان ہیں:"
مجاز کی زندگی غیر متوازن، غیر معمولی، حوصلہ آزما اور حوصلہ شکن حالات سے دوچار ہو کر خود فراموشی خود رفتگی اور خود بیزاری کی ان حدود تک نہ پہنچ جاتی جنھیں ایک لحاظ سے خودکشی سے تعبیر کیا جا سکتا ہے یا ان کی شاعری ذہنی، فکری اور فنی ارتقا کی ایک منزل تک پہنچ کر سست گامی اور ماندگی کی زد میں نہ آجاتی تو ممکن تھا کہ اس میں شمشیر کا تناسب بڑھ جاتا اور ساز و جام کا ذکر اعتدال و توازن کی حد میں آجاتا لیکن ان کی افتادِ طبع کے دوش بدوش حالات کے چکر نے جیسے خود ان کی غیر مستقل مزاجی اور ناعاقبت اندیشی نے پیچیدہ تر بنا دیا تھا، ان کی زندگی اور شاعری دونوں کو ایک ایسے بھنور میں ڈال دیا جس میں گھر کر ساحل رسی کی امیدیں عموماً دم توڑ دیتی ہیں۔ پھر مجاز جیسا لاابالی، جذباتی اور سہل انگار رندِ خرابات جو سعی و جہد سے کوئی واسطہ نہ رکھتا ہو۔ وہ خود کہتے ہیں:

الجھنوں سے گھبرائے میکدے میں در آئے
کس قدر آساں ہے ذوقِ رائگاں اپنا

عصمت چغتائی اپنے کتابچہ "مجاز" میں (جو ۱۹۴۵ء میں شائع ہوا تھا) ایک جگہ لکھتی ہیں:

"ویسے تو مجاز نے ایک پتلی سی کتاب مکمل کر کے ادب اور شاعری کو اتنا کچھ دیدیا ہے کہ ہم نے ان کا نام چوٹی کے شعراء میں بڑی آسانی سے شمار کر لیا ہے لیکن اس کے معنی یہ تو نہیں کہ وہ ساری عمر اس کا تکیہ لگائے مزے سے بیٹھے رہیں، اگر وہ چاہیں بھی تو نہیں کر سکتے۔ اس قیامت جیسے طوفان بھرے زمانے میں اگر وہ لمبی تان کر سونا چاہیں تو آنکھیں بھلے ہی بند رہیں، نیند نہ آئے گی۔"

ہوا بھی یہی کہ مجاز کی آنکھیں بند ضرور رہیں مگر ان کا دل آسودۂ خواب نہ ہو سکا، وہ رہ رہ کر چونک اٹھتے تھے اور گرد و پیش پر نظر ڈال کر پھر تخیلات و تصورات کی نرم و گرم آغوش میں پہنچ جاتے تھے۔

جگر کی طرح مجاز کی مقبولیت اور پسندیدگی میں بھی بعض خارجی مؤثرات کا ہاتھ ہے جس کا تعلق علی گڑھ کے ماحول کے علاوہ خود مجاز کی وارفتگی، رندمشربی اور حسن پرستی سے ہے۔ ان عناصر کی یکجائی نے ان کی شاعری کے نفسیاتی تاثر کو کئی گنا بڑھا دیا اور انھیں بہت پہلے ہی اس منزل تک پہنچا دیا جہاں انھیں بعد میں پہنچنا تھا۔ قدردانی کا یہ انداز ایک اعتبار سے ان کی شاعری کے لئے زیادہ خوشگوار یا نفع بخش نہ تھا اور ہو بھی نہیں سکتا۔ چنانچہ دوسرے اسباب کے علاوہ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ جس دور میں ان کی شاعری کو زیادہ گہری جست لگانی اور زیادہ اونچی اڑان بھرنی تھی، اس کا بیشتر حصہ سکوت و تعطل کی نذر ہو گیا۔ ان کی شاعری ایک ایسے مرحلے؛ ایک ایسے مقام پر پہنچ کر ٹھہر گئی جس کی تابناکیاں خیرہ کن ضرور تھیں لیکن اسے منزل نہیں کہا جا سکتا، وہ منزل جس کی بشارت ان کی اٹھان اور اڑان نے دی تھی۔ مجاز کو جذبہ و احساس کے رنگارنگ شبستانوں سے فکر و بصیرت کی وسیع تر وادیوں اور نئی بلندیوں کی جانب بڑھنا تھا لیکن کچھ ان کی افتادِ طبع اور کچھ یہ کیفیات زنجیرِ پا بن کر رہ گئیں۔

مجاز کا مزاج لڑکپن سے عاشقانہ رہا ہو یا نہ رہا ہو لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ سرتاپا دل ہی دل تھے۔ وہ دل جو غمِ جاناں کا مسکن بھی تھا اور غمِ دوراں کا مرکز بھی، سوزِ پنہاں ان کی دنیا کی قندیل تھا جس کی شرر باریوں سے ان کے ذہن نے روشنی حاصل کی لیکن یہ روشنی کسی ایک گوشے، کسی ایک کاشانے یا کسی ایک انجمن تک محدود رہنے کے لئے نہیں تھی بلکہ مجاز کا قلم اسے پوری انسانی دنیا میں بکھیر دینا چاہتا تھا۔ آدم کی یہ جنت مجاز کو اسی قدر محبوب تھی جتنی اولادِ آدم ہونے کی حیثیت سے کسی باشعور متنفس کو ہو سکتی ہے، انھوں نے آسمان کی رفعتوں پر نظر ڈالی مگر رشک آمیز، انھوں نے ماہ و نجوم کو دیکھا لیکن صرف اس لئے کہ خاک کے حقیر ذروں کو بھی اتنا ہی تابناک بنایا جا سکے کیونکہ انسان کے ارتقائی شعور کا تقاضا یہی ہے۔

وہ فطرتاً ایک غنائی شاعر ہیں اور یہ ان کی سب سے بڑی خصوصیت ہے کہ وہ ہنگامہ خیز نعروں کو نغموں کے قالب میں ڈھال دیتے ہیں، اسی لئے فیض احمد فیض نے ان کو انقلاب کا ڈھنڈورچی نہیں، انقلاب

کا مطرب کہا ہے۔ ترقی پسند تحریک سے مجاز کا رشتہ کس نوعیت کا حامل تھا اور اس رشتہ میں کتنا استحکام تھا، اس سے قطع نظر ان کا ذہنی رابطہ اس سے یقیناً بڑا استوار تھا۔ مجاز کو کسی تحریری ضابطے یا آئینی لائحہ عمل کا پابند بنایا بھی نہیں جا سکتا تھا لیکن ان کا شعور، انسان و حیات انسانی کے تعمیری وارتقائی ضوابط کا بلاشبہ پابند تھا۔

یہ کہا جا سکتا ہے کہ شدت احساس کہیں کہیں اور کبھی کبھی مجاز کو بے اختیار کر دیتی ہے اور ان کی لذت پسندی کو بعض حدود و دوائرے سے متجاوز ہونے پر بھی آمادہ کرتی ہے، اگرچہ اس سے ان کی شاعری کے غنائی پہلوؤں پر کوئی اثر نہیں پڑتا لیکن شوخیٔ گفتار قابل غور ضرور ہو جاتی ہے نیز ان کی لے کی داخلیت خارجی عناصر سے گرانبار معلوم ہونے لگتی ہے۔ لمسیاتی حس کا تیکھا پن کہیں سہواً اور کہیں عمداً ایسے نقوش ابھارتا ہے جن میں شوخ رنگوں کی فراوانی نظر فریب ضرور ہوتی ہے مگر مذاق سلیم پر کوئی خوشگوار اثر نہیں چھوڑتی اور یہ مجاز کا فنی نقص نہیں بلکہ ان کی طبعی کمزوری ہے۔ چنانچہ ان کی وہ نظمیں جنھیں حدیث دلبراں کہنا زیادہ بہتر ہے، اپنے دامن میں تجرباتی صداقت اور نفسیاتی واقعیت کی گراں بہا متاع رکھتی ہیں اور ان کے آئینہ میں مجاز کی شخصی زندگی کے بعض دوسرے خدوخال بھی ان کی بلانوشی و علیش کوشی کے پرتو کے پہلو بہ پہلو لرزاں و رقصاں ملتے ہیں جن میں سرخوشی و سرمستی کی چمک دمک بھی ہے اور محرومی و محزونی کی دھندلاہٹیں بھی۔ مجاز کی اس نوع کی نظموں میں "عشرت تنہائی"، "اعتراف"، "مجبوریاں"، "کس سے محبت ہے"، "ایک غمگین یاد"، "ان کا جشن سالگرہ"، "نورا"، "ننھی پجارن"، "آج کی رات"، "تبان حرم"، "طفلی کے خواب" اور "مہمان" کئی اعتبار سے غور طلب ہیں۔

"آوارہ" میں مجاز کا ذہن جس کشاکش سے دوچار ملتا ہے، اس میں آگے چل کر بھی کوئی تخفیف نہیں ہوتی، ان کے سینے میں ہوک سی اٹھتی رہتی ہے اور دل میں چوٹ سی پڑتی رہتی ہے بلکہ ایک طور پر جھلملاتے قمقموں کی زنجیر کے نقرئی حلقوں کی گرفت شدید تر ہو جاتی ہے، رات ان سے ہنس ہنس کر میکدے اور کسی شہناز لالہ رخ کے کاشانے میں چلنے کو کہتی ہے۔ میخانے کی راہ تو انھیں مل جاتی ہے لیکن کسی شہناز لالہ رخ کے شبستان جمال کے دروازے ان پر بند ہی رہتے ہیں اور بتدریج زندگی بھی ان کے لئے

ایک ایسی ہی شہناز لالہ رخ بن کر رہ گئی۔ یہ ضرور ہے کہ ان کا ذہن انقلاب کے تخریبی پہلوؤں سے تعمیر پسندانہ رخوں کی جانب مائل ہوتا چلا گیا لیکن ان کی بلا خیز جوانی کے ساتھ غمہائے روزگار نے جو سلوک کیا اس کی زہرناکیاں اور ردعمل کی سفاکیاں روز بروز بلکہ لحہ بہ لحہ عمیق تر ہوتی گئیں اور مجاز کے سامنے چنگیز و نادر کے جابرانہ تیور خنجر بن کر لپکتے رہے۔ نظم "آوارہ" میں یہ کسک پوری شدت سے نمایاں ہے۔

مجاز اپنے عصر کی تاریخ انسانی کا تجزیہ کرتے ہوئے گوناگوں پیچ وخم سے گزرتے ہیں اور بڑی مبصرانہ دیانت کے ساتھ سیاسی و معاشی عوامل کا جائزہ لیتے ہیں، ان کے ذہن میں کسی اندرونی کشمکش کا وجود ہو سکتا ہے لیکن ان کے فیصلوں میں کوئی بے یقینی نہیں۔ غالباً اس لئے کہ انھوں نے ذہن و شعور کے سفر میں محض راستہ ہی کا نہیں، منزل کا بھی تعین کر لیا تھا جس نے ان کو بھٹکنے سے بچا لیا۔ وہ انقلاب کا انتظار نہیں کرتے بلکہ ان کی بلند عزمی کا تقاضا ہے کہ

جو ہو سکے تو ابھی انقلاب پیدا کر

یہی تقاضا انھیں نوع انسانی کی بدترین دشمن سرمایہ داری کے خلاف صف آرا کر دیتا ہے اور وہ اپنی نظم "سرمایہ داری" میں اس کے تباہ کن عوامل کو اس طرح شاعرانہ خلوص کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ پڑھنے والوں کے دل میں اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے۔

مجاز کے لئے یہ احساس بجا کرب انگیز ہے کہ درد انسانی، تمامتر مساعی کے باوجود محروم دوا ہے لیکن ساتھ ہی اس کی خوشی بھی ہے کہ ظلمتوں کا یہ دور "سحر کا خواب" کے خوش آئند مراحل تک آ گیا ہے۔ ان کا دل منزل کی دھن اور لگن سے معمور ہے اور وہ سوانح کی جگر گدازیوں کے باوجود رکتے نہیں، بڑھے جاتے ہیں:

فضا میں موت کے تاریک سائے تھرتھراتے ہیں
ہوا کے سرد جھونکے قلب پر خنجر چلاتے ہیں
گذشتہ عشرتوں کے خواب آئینہ دکھاتے ہیں
مگر میں اپنی منزل کی طرف بڑھتا ہی جاتا ہوں

مجاز کی انقلابی اور سیاسی نظموں میں "مجھے جانا ہے اک دن"، "آہنگ نو"، "اندھیری رات کا مسافر"، "نوجوان سے"، "نوجوان خاتون سے"، "خانہ بدوش"، "سرمایہ داری"، "انقلاب"، "ایک جلا وطن کی واپسی"، "اور بھی" اور "خواب سحر" میں عصری تقاضوں کی گونج اور جھنکار پوری شدت سے پائی جاتی ہے جو ان کی شاعرانہ بصیرت و فراست کا یقین دلاتی ہے۔

نظم "رات اور ریل" کو جو تشبیہوں، استعاروں اور کنایوں کے علاوہ اپنے دوسرے فنی محاسن کے اعتبار سے بھی ایک شاہکار ہے، مجاز کے انقلابی سفر کے آئینے میں دیکھا جائے تو ان کے مشاہدے کی انفرادیت بڑی تہ در تہ ہوتی چلی جاتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ان کے شعور کی گرہیں از خود کھلتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ یہ نظم ان کے رومانی اور انقلابی تصورات کے امتزاج کا ایک انوکھا پیکر ہے جو کئی پہلو اور کئی رخ رکھتا ہے نیز اس کے ہر پہلو اور ہر رخ میں نئے محاکاتی حسن کی جلوہ باریاں ہیں۔

مجاز کو بنیادی طور پر غزل کا شاعر نہیں کہا جا سکتا لیکن ان کی غزلوں کو نظر انداز کرنا بھی ممکن نہیں کیونکہ ان کی نظموں کی مانند غزلوں میں بھی تجرباتی و نفسیاتی رنگا رنگی ہے جو ہر نقش میں سرمدی دلکشی بھر دیتی ہے یہ ضرور ہے کہ ان کی بیشتر غزلوں میں جا بجا ایک نوع کا بیانیہ یا موضوعاتی تسلسل پایا جاتا ہے جو روایتاً غزل کے مزاج کے منافی ہے اور نتیجتہً غزل کے تاثراتی خواص کو ٹھیس لگاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مجاز کی بیشتر غزلیں بھی اپنی پشت پر کوئی واقعاتی کسک اور تڑپ رکھتی ہیں جو اشعار کو معنوی ربط دینے کا باعث بنتی ہے اور یہ کیفیت غزل کے ہر شعر کو ایک جداگانہ اکائی بنانے کے بجائے پوری غزل کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے لیکن ان کی غزلوں کا یہ اصولی نقص بار خاطر نہیں ہوتا اور نہ اس سے ان کی غزلوں کے حسن میں کوئی کمی آتی ہے جس کا سبب غالباً ان کے دل کا وہ گداز اور ان کے لہجہ کا وہ تاثر ہے جو ہر موڑ پر ان کے ذہن و فن سے ہم آغوش رہتا ہے۔

مجاز کی غزلوں میں گہرائی نہیں لیکن گیرائی ضرور ہے جو ایک مشاق تیر انداز کے پیکاں کی طرح ٹھیک اپنے نشانہ پر پہنچتی ہے اور یہ نشانہ ہے انسان کا دل۔ نظموں کی طرح ان کی غزلیہ شاعری بھی ایک نرم خرام آبجو ہے جو کسی ہموار خطۂ ارض کی آغوش میں دھیمی چال سے بہتی ہوئی اپنی منزل کی جانب

بڑھتی جاتی ہے اور اس میں کہیں بھی کسی کوہستانی ندی کی شورش انگیزی یا کسی آبشار کی چنگھاڑ نہیں آنے پاتی۔ رندانہ سرشاری اور عاشقانہ دل باختگی کا فسانہ ہو یا آشفتگیٔ وحشت اور کشمکشِ امتحاں کی رُوداد، مجاز کی لے کبھی نہیں بدلتی بلکہ اس کی روانی، بے ساختگی اور معنوی شگفتگی ایک معیار اور ایک سطح پر قائم رہتی ہے۔ ان کی غزلوں کے چند شعر مثالاً سپردِ ذیل ہیں:

بربادِ تمنا پہ عتاب اور زیادہ | ہاں! میری محبت کا جواب اور زیادہ
آوارہ و مجنوں ہی پہ موقوف نہیں کچھ | ملنے ہیں ابھی مجھ کو خطاب اور زیادہ

دیکھیں گے ہم بھی، کون ہے سجدہ طرازِ شوق | لے سر اٹھا رہے ہیں ترے آستاں سے ہم

مجاز کس کو سمجھاؤں، کوئی کیا سمجھے | کہ کامیابِ محبت بھی کامیاب نہیں

تم مجاز دیوانے مصلحت سے بیگانے | ورنہ ہم بنا لیتے تم کو رازداں اپنا

تسکینِ دلِ محزوں نہ ہوئی وہ سعیٔ کرم فرما بھی گئے | اس سعیٔ کرم کو کیا کہئے بہلا بھی گئے تڑپا بھی گئے
یہ رنگِ بہارِ عالم ہے، کیوں فکر ہے تجھ کو اے ساقی! | محفل تو تری سونی نہ ہوئی کچھ اٹھ بھی گئے کچھ آ بھی گئے
اس محفلِ کیف و مستی میں اس انجمنِ عرفانی میں | سب جام بکف بیٹھے ہی رہے ہم پی بھی گئے چھلکا بھی گئے

کچھ تجھ کو خبر ہے ہم کیا کیا، اے گردشِ دوراں بھول گئے | وہ زلفِ پریشاں بھول گئے وہ دیدۂ گریاں بھول گئے
اے شوقِ نظارہ کیا کہئے نظروں میں کوئی صورت ہی نہیں | اے ذوقِ تصور کیا کیجے ہم صورتِ جاناں بھول گئے
سب کا تو مداوا کر ڈالا اپنا ہی مداوا کر نہ سکے | سب کے تو گریباں سی ڈالے اپنا ہی گریباں بھول گئے
یہ اپنی وفا کا عالم ہے اب ان کی جفا کو کیا کہئے | اک نشترِ زہرآگیں رکھ کر نزدیکِ رگِ جاں بھول گئے

مجاز کی شاعری عشق سے انقلاب تک پہنچی اور اس نے ان موضوعات کو بھی گرفت میں لینے کی سعی کی جنھیں فی الاصل مجاز کی رومان پسندیوں سے کوئی خاص لگاؤ نہ تھا لیکن وہ کسی فکری تنوع سے مالامال نہ ہو سکی اور نہ اس میں وہ عناصر پیدا ہو سکے جن میں باطنی گہرائی اور بلندی ہو۔ زندگی اور زندگی کی بلاکوشیوں نے انھیں زیادہ مہلت بھی نہ دی اور ان کی سہل انگاریوں نے بھی کسی نہ کسی شکل میں ان کے فن کو نقصان پہنچایا لیکن بایں ہمہ مجاز کی آواز اردو شاعری کی ایک حقیقت ہے اور ان کی نظمیں "آوارہ"، "رات اور ریل"، "اندھیری رات کا مسافر" اور "سرمایہ داری" اردو کے سرمایۂ شعری میں ایک اضافہ کی حیثیت رکھتی ہیں۔ مجاز نے ایک قلیل وقفہ اور قلیل سرمایہ میں جو ساکھ بنائی، وہ ان کی شاعرانہ انفرادیت کی ضمانت ہے

شمس تبریز خاں آروی

کتابیں: جو چھپ نہ سکیں

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے ارمان لیکن پھر بھی کم نکلے

کتابیں بھی انسان کی طرح "محشر خیال" ہوتی ہیں اور اسی لئے بعض عزیز بعض عزیز تر اور بعض رگ جاں سے قریب ہو جاتی ہیں، بعض نگاہوں میں سما جاتی ہیں، بعض دل کی دھڑکن بن جاتی ہیں، تنہائی کی رفیق، خلوتِ غم کی ساتھی، دل کے لئے سہارا، آنکھوں کے لئے خاموش نظارہ، جن کے پڑھنے سے آنکھوں کو نور اور دل کو سرور کی کیفیات بہم پہنچ جاتی ہیں اور انسان تھوڑی دیر کیلئے ایک اور عالم کی سیر کرنے لگتا ہے۔

زندگی میں کتابیں بھی اسی طرح ہمارا ساتھ دیتی ہیں جیسے کوئی انسان ہمارا ہمدرد، مشیر اور دوست بن جاتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ انسانوں میں جو فرق مراتب ہے تقریباً ویسا ہی کتابوں میں بھی ہے۔ جو تاثر اور کام انسان انسان سے لے سکتا ہے یا لیتا ہے، وہی باتیں ہم کو کتابوں میں بھی مل جاتی ہیں۔ بہت سی کتابیں ایسی ہوتی ہیں جنھیں پڑھ کر انسان کہتا ہے "شادم از زندگی خویش کہ کارے کردم" بہت سی کتابیں ایسی ہوتی ہیں جنھیں انسان حاصل حیات اور سرمایۂ عمر سمجھتا ہے کتنی ایسی بھی ہوتی ہیں جنھیں انسان عزیز و قریب اور اپنا رشتہ دار ازلی سمجھتا ہے۔ جن کے ساتھ وصال و فراق، اور قرب و بعد کے احساسات متعلق ہو جاتے ہیں انھیں دیکھ کر عزیزوں کے دیکھنے کی طرح خوشی ہوتی ہے، اور کمی و نایابی عزیزوں کی دوری و مجبوری کا درد و غم معلوم ہوتی ہے۔ کچھ ایسی بھی ہوتی ہیں جن کے دیکھنے کی حسرت و تمنا قبر میں ساتھ جاتی ہے اور جو زندگی کی محرومیوں اور الیوں میں شمار کرنے کے لائق ہوتی

زیر تبصرہ کتابوں میں بھی بعض ایسی ہیں جو اس تعریف کے ذیل میں آتی ہیں۔ اقبال کی تدوین فقہ جدید" اور تفسیر قرآنی" کی عدم اشاعت کا غم ملت اسلامیہ کے لئے محرومی جاوید کا درجہ رکھتی ہے، یہ غیر شائع شدہ کتابیں مشتے نمونہ ہیں۔ یہ کون جانتا ہے کہ اردو کے کتنے گوہر نایاب نگاہ جوہر شناس کے منتظر ہیں اور کتنے لعل گراں بہا گدڑی میں چھپے ہوئے ہیں، کتنے موتی ابھی تہ نشیں ہیں اور کتنے ہوشربا جلوے زیر نقاب، اظہار معانی' کے کتنے جلوے کلیم سخن' کی غفلت کی وجہ سے طور علم و ادب پر نہ چمک سکے۔ اس مضمون کا مقصد اپنی حسرت و تمنا کی روداد سنانے کے علاوہ یہ بھی ہے کہ ان کے مصنفین ایک بار پھر اشاعت کی طرف متوجہ ہوں اور یاس آس سے بدل جائے۔

مرزا محمد ہادی رسوا نے "ہدیہ سنیہ" شاہ عبدالعزیز کے "تحفہ اثنا عشریہ" کے جواب میں ۲۶ جلدوں میں لکھی تھی جس کی ۲۰ جلدیں غیر مطبوعہ حالت میں اب بھی لکھنؤ کے شیعی مدرسہ، مدرسۃ الواعظین میں موجود ہیں، علم ہیئت سے مرزا کو خاصا شغف تھا 'زائچہ مرزائی' کے نام سے ایک کتاب بھی لکھی تو غیر مطبوعہ ہی رہی، اسی طرح ایک رسالہ 'اعمال اسطرلاب' پر لکھا تھا، منطق استقرائی میں ایک رسالہ، اصول مناظرہ پر ایک کتاب، علم النفس پر ایک کتاب، مصطلحات کیمیا پر ایک کتابچہ بھی غیر مطبوعہ ہے۔ کلیات اردو' جو ہر صنف سخن پر مشتمل تھا وہ اب شاید دستبرد زمانہ سے محفوظ نہیں!

شاد عظیم آبادی نے اپنی سوانح میں لکھا تھا کتاب "مردم دیدہ" اسم بامسمیٰ ہے جن جن نامی گرامی اور غیر فانی باکمالوں یا عام شرفا کو مصنف نے دیکھا ہے یا ان سے ملاقاتیں رہی ہیں سب کے مختصر مختصر حالات بقدر اپنے علم کے اس کتاب میں لکھ دئے ہیں' اب تک قریب سات سو شرفا کا ذکر اس میں لکھا جا چکا ہے یہ کتاب کئی جلدوں میں ہے۔" ہمارے علم میں یہ کتاب غیر مطبوعہ ہے۔ ویسے شاد کی کتاب "تذکرۂ اسلاف" چھپ چکی ہے۔

مشہور دکنی محقق نصیر الدین ہاشمی کی کتابوں میں دکھنی کلچر، حیدر آباد کی تمدنی اور سماجی تاریخ" اور ایک سفرنامہ "دیس اور دیار غیر میں" غیر مطبوعہ ہیں، ان کی خود نوشت سوانح جو ڈھائی تین سو صفحات پر مشتمل ہے ہنوز غیر مطبوعہ ہے۔

آثر صاحب کی سوانح حیات کی ترتیب میں اعزاز نقوی نے ان کے غیر مطبوعہ مجموعوں کے نام گنائے ہیں جن کا انتظار ہے ۔ غزلیات اور نظموں کا مجموعہ دیوان، پیشوایانِ دین کا ایک مجموعہ قصائد، منظوم تراجم کا ایک مجموعہ، "سیہ چشمانِ کشمیری" کے عنوان سے نظموں کا ایک مجموعہ، تنقیدی مضامین کا مجموعہ اور مکاتیب آثر۔

دلؔ شاہجہاں پوری (م ۵۹ئہ) کا دیوانِ سوم 'یادگار دل' 'متروکات دل' 'جدید رنگ تغزل' مکتوبات دل، اور غیر معروف محاورات وضرب الامثال پر ایک منظوم کتاب غیر مطبوعہ ہے ۔

صفیؔ لکھنوی کے مراثی وسلام کا مجموعہ (صحیفۃ العزا) تاریخوں کا مجموعہ صحیفۃ السنین، قصائد مدحیہ ونعتیہ کا مجموعہ، صحیفۃ الثنا، قومی نظمیں، خیام کی رباعیات کا اردو رباعی میں ترجمہ "خرابات خیام" تلخیص رباعیات (۴ جلدوں میں) اور مکاتیب صفی، غیر مطبوعہ ہیں

مولانا ابو الحسن علی ندوی کے والد ماجد مولانا حکیم سید عبدالحی حسنی (ناظم ندوہ) کے مشہور تاریخی تذکرہ "نزھۃ الخواطر" کی ۷ جلدیں دائرۃ المعارف حیدر آباد نے شائع کردی ہیں مگر آٹھویں جلد جو ان کے معاصر مشاہیر علمائے ہند کے سوانح و تذکرہ پر مشتمل ہے ہنوز غیر مطبوعہ ہے ۔ مسودہ کتب خانہ ندوۃ العلماء یا مولانا علی میاں کی ملک میں ہے، کاش یہ گنج گرانمایہ جلد چھپ کر متاع عام ہو جاتا !

خود مولانا علی میاں کی کتابیں، الطریق الی مدینہ، تاملات فی سورۃ الکھف اور مستشرقین کے جواب میں مفصل کتاب کا انتظار ہے جس کا وعدہ انھوں نے سفر یورپ سے واپسی پر کیا۔

محمد علی نے ذاتی ڈائری میں مولانا دریابادی نے لکھا تھا کہ مولانا محمد علی اسلام پر ایک مفصل انگریزی کتاب لکھ رہے تھے، اس کا آج تک پتہ نہ چل سکا ۔ اقبالؔ نواب صاحب بھوپال کے ایما پر قرآن حکیم کے مطالب انگریزی میں لکھ رہے تھے جس کے بارہ میں ان کا کہنا تھا کہ "میں اس سے بڑھ کر ملت اسلامیہ کو کچھ پیش نہیں کر سکتا" اسی طرح وہ بڑے اہتمام سے فقہ کی تدوین جدید میں مشغول تھے، راجہ کشن پرشاد شاد کو لکھا تھا:

" فقہ اسلام پر اس وقت ایک مفصل کتاب بزبان انگریزی زیر تصنیف ہے۔ جس کے لیے میں نے

مصر وشام وعرب سے مسالہ جمع کیا ہے جو انشاء اللہ بشرط زندگی شائع ہوگی اور مجھے یقین ہے کہ اپنے فن میں ایک بے نظیر کتاب ہوگی میرا ارادہ ہے کہ کتاب کو تفصیل مسائل کے اعتبار سے ایسا بناؤں جیسی امام سنعی کی مبسوط ہے جو ۶۰ جلدوں میں ہے (شاد اقبال)

بہت دن ہوئے مولانا غلام رسول مہر نے اقبال کے ایک اور آخری مجموعہ "سرود رفتہ" کی اشاعت کی خبر دی تھی

مولانا سید سلیمان ندوی کی "حیاتِ اشرف" تکمیل کی سعادت سے محروم رہی۔ ان کی "عقائد القرآن" "فقہ القرآن" کے متعلق ان کے عزیز شاگرد مولانا اویس صاحب ندوی لکھتے ہیں:

"سید صاحب نے اس سلسلہ میں دو عنوان قائم فرما کر کچھ کام بھی شروع کر دیا تھا۔ فقہ القرآن کے لئے راقم سطور سے قرآن مجید کی آیات احکام کو جمع کرایا تھا جو میرے پاس موجود ہیں" (معارف سلیمان نمبر ص ۲۴۶)

حدیث کے دو مجموعے بھی ان کے زیر ترتیب تھے مگر افسوس کہ ان کی عمر نے وفا نہ کی اور علم و دین کی یہ خدمت نہ ہو سکی۔ دارالمصنفین میں شاہ معین الدین صاحب کی نگرانی میں سید صاحب کی مفصل سوانح پر کام کا اعلان ہوا تھا مگر اس کا وعدہ بھی شاید وعدۂ فردا ہی ہو کر رہ گیا۔ مولانا گیلانی کی کئی کتابیں زیر ترتیب تھیں مگر تشنہ اشاعت رہیں۔ مولانا منت اللہ صاحب رحمانی کئی سال سے "مکاتیب گیلانی" مرتب کر رہے ہیں مگر چھپنے کی نوبت نہیں آرہی ہے۔ سید صاحب اور مولانا گیلانی کا اردو کلام بھی کمیت و کیفیت دونوں اعتبار سے اشاعت کا حقدار تھا مگر شائع نہ ہوا۔

مولانا آزاد کی ترجمان القرآن جلد سوم مکمل تھی مگر اب تک نہ چھپ سکی ان کی تفسیر "البیان" بھی نہ چھپی۔ ملا واحدی خواجہ حسن نظامی کی سوانح کی جلد اول ہی شائع کر کے خاموش ہیں جس کا انتظار اب تک ہے۔

کئی سال ہوئے بنارس کے نامور شاعر مولانا عبدالمجید الحریری نے اپنے "اسلام نامہ" کا نمونہ قومی آواز میں شائع کیا تھا مگر شاید اب تک نہ چھپی۔ بنارس ہی کے مولانا عبدالسلام نعمانی نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ (رجال الہند) کا مفصل پروگرام بنایا تھا مگر کتاب منظر عام پر نہ آسکی۔ چودھری خلیق الزماں صاحب اپنی

سوانح عمری لکھ رہے تھے جسے دیکھنے کو اب تک آنکھیں ترس رہی ہیں۔ "چٹان" لاہور کے مدیر شہیر شورش کاشمیری عرصے سے چٹان میں اپنی ڈائری "پس دیوارِ زنداں" کا اعلان کرتے رہے مگر کتاب سامنے نہیں آئی۔ "مولانا آزاد ایک عبقری" کے عنوان پر بھی وہ لکھ رہے تھے مگر اس کا کچھ اتا پتا نہ چل سکا۔

رئیس احمد صاحب جعفری "دامانِ باغباں" کے نام سے شخصیات کا خاکہ لکھ رہے تھے اس کا اب تک انتظار ہے۔

حفیظ جالندھری "اقبال و گرامی" پر کتاب لکھ رہے تھے جس کا دونوں شخصیتوں کے عقیدتمندوں کو شدید انتظار ہے۔

افتخار اعظمی کے مجموعۂ مضامین اور ان کی مرتبہ "کلام آسی غازیپوری" کا بھی انتظار ہے۔

مشہور و گمنام اہل دل شاعر چندر پرکاش جوہر بجنوری معارف جیسے اونچے رسالوں میں عرصہ سے چھپ رہے ہیں، مگر مجموعۂ کلام کے لئے ان کے کلام کے شائقین ترس گئے ہیں۔

جناب وحید الدین خاں کی کتاب "علم جدید کا چیلنج" کئی سال سے زیر طبع ہے مگر انتظار کی بیتابی بڑھتی جاتی ہے۔

آصفہ مجیب

اتواری

"اری او...... اماں..... برادر دہے..... میری جگہ..... کوئی دسرا.... ہوتا..... تو......
تو ملتا بھی نہ۔"

اتواری تاریک کوٹھری میں پلنگ پر پڑا تھا جوش اور کرب سے کراہتے ہوئے اٹھ بیٹھا۔ پھٹی پھٹی آنکھوں سے ماں کو دیکھا۔ چہرے پر وحشت۔ بال سینگوں کی طرح کھڑے تھے۔

"سن تو...... ایک میرے دہنے..... ایک بائیں..... ایک.... آگے ایک پیچھے..... چاکو لئے کھڑے تھے.... بولے کرو سکھت..... نہیں تو.... جان سے مار والیں گے.... جبر دستی.. طلاک لکھوالی... میں ترت جان بچا کے.... اسٹیشن کی اور بھاگا.... سب دور سے پیچھے.. مگر مجھے پایا نہیں۔"

کریمن دبلی پتلی سی۔ سوکھے سوکھے جھریوں پڑے ہاتھوں میں روٹی کا پہل لئے کھڑی تھی۔ آنکھوں سے آنسو جاری تھے۔

"لیٹ جا۔ سکائی کروں گی۔ سسرال جائے کے یہی ملا۔ ہائے سگریا یہ آگ تو نے لگائی۔ کھت بھیج بھیج کر لڑکے کو بھڑکا دیا۔ ناس ہو جائے تیرا۔"

کرتا ہٹا کے دیکھا تمام بدن پر چوٹ کے نیلے نیلے نشان تھے، ایک زبردست دھکا پہلے کھا چکی تھی۔ یہ دوسری ضرب کریمن کے ایسی کاری لگی کہ بیچاری کی جان ہی نکل گئی۔ اتواری کتنا چھوٹا ننھا منا سا تھا جب سوکن آنے کے بعد وہ شوہر سے بگڑ کر گھر سے چلی آئی تھی۔ یوں گنتی گنانے کو تو بہت ہوئے اس کی آخری بچی کھچی پونجی بس یہی تھی۔ محنت مشقت سے اپنا اور بچے کا پیٹ پالنے لگی۔ کچھ محلے والے

کچھ اور ہمدردوں کی مدد اور سرپرستی سے دن تیر ہونے لگے۔ بہتوں سے اپنایت کی بنا پر رشتے قائم ہوگئے۔ کوئی اتواری کی خالہ بن گئی۔ کوئی آپا۔ بھائی۔ اکثر لوگ بےتکلفی میں کبھی اسے تتلوا کہہ کر پکارتے۔ بچے تو تتلاتے ہیں وہ اب کافی بڑا ہوگیا تھا مگر زبان ٹھیک نہ پلٹتی۔ الفاظ توڑ مروڑ کر بڑی مشکل سے نکالتا کچھ پھنس پھنسا کر مشکل سے ادا ہوتے کچھ حلق میں گولے کی طرح اٹک کر رہ جاتے۔ کریمن کام کاج میں زیادہ مشاق نہیں تھی۔ نہ شہری طور طریقوں سے واقف تھی۔ کسی کے گھر جھاڑو برتن اور مسالہ پیسنے کا کام کرکے تھوڑا سا کما لیتی۔ ایک بکری پال لی تھی۔ سارا دودھ اتواری کو پلادیتی۔ شہری آبادی سے ذرا سی ہٹی ہوئی بہت سی کوٹھریاں قریب قریب بنی ہوئی تھیں۔ ایک کوٹھری میں جس میں ٹین کی نیچی سی چھت پڑی تھی۔ رات کو چراغ کی مدھم روشنی میں ماں بیٹا اور بکری تینوں جمع ہوتے۔ بکری میاتی اتواری بھی کچھ اسی قسم کی آوازیں نکالتا۔ کریمن دونوں ہی پر جان فدا کرتی یہی اس کی کل کائنات تھی۔ نیند کسی وقت اس کی بوڑھی آنکھوں میں جھک مار کر آجاتی۔

غریب کے بچے کے لئے روٹی کپڑے کا سوال بہت جلدی درپیش ہوجاتا ہے۔ جو عمر کے ساتھ زیادہ اہم ہوتا جاتا ہے خاص کر اتواری کے لئے جس کا ماں کے علاوہ کوئی سہارا نہیں تھا اور صلاحیت کی وجہ سے جس پر سارا انحصار ہوتا ہے اسے عمر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ نہ زور بازو سے۔ یہ مسئلہ روز بروز پیچیدہ نظر آنے لگا۔ ہمدرد خلوص سے چاہتے تھے کہ لڑکا اپنے پیروں پر کھڑا ہونا سیکھے۔ ماں کب تک کفالت کرے گی۔ مگر اس سے کوئی کام کرانے کے لئے بڑا دل گردہ چاہئے تھا۔ کام سے بھاگتا۔ جی چراتا۔ اچھی بری بات سمجھانے کا کوئی اثر نہ ہوتا جیسے چکنا گھڑا ہو۔ اپنی من مانی کرتا۔ ذرا سا ٹوک دو تو غصہ چڑھ آتا۔ ادھر ماں جب تک وہ آنکھوں سے اوجھل رہتا دیوانی سی رہتی۔ سامنے اور پیچھے سارا دھیان اسی میں پڑا رہتا۔ کسی کام میں لگایا جاتا تو پریشان اور بدحواس رہتی۔ آنے میں ذرا دیر ہوتی تو کوٹھری کے سو سو پھیرے کرتی۔ آجاتا جان آجاتی۔ گود میں سر رکھ کر لیٹ جاتا۔ کوئی کام بگاڑتا اس سے شکایت کی جاتی تو الٹی لڑنے پر آمادہ ہوجاتی۔ دونوں ہی نورا علی نور تھے جمن کا، دودھ کا بڑا کاروبار تھا۔ ہمدردی میں اس نے اتواری کو نوکر رکھ لیا۔ پیسے بھی اچھے دیتا تھا مگر کچھ

دلوں بعد چھوڑ کر بیٹھ رہا کہ کام بہت لیتا ہے۔ ماں سے آکر جھوٹ سچ شکایتیں جڑیں۔ لڑائی ٹھن گئی۔ اتواری اڑ کر بیٹھ گیا "میں تو نہیں جاؤں گا" نصیحت فضیحت کے دفتر ہمیشہ ہی کھل جاتے۔ کریمن چپ چاپ سب کی سنا کرتی۔ وہ اپنی قسمت کا گلہ کسی سے نہیں کرتی تھی۔ فکروں سے لٹتی جارہی تھی اتواری کے کپڑے پھٹ گئے تھے۔ ادھر ٹاٹ ایسے کپڑے بنے ادھر پھاڑ چیر ختم، چار دن میں جھنگے اڑا دیتا معلوم ہوتا بدن میں کانٹے ہیں۔ کریمن کی کمائی میں کیا گذر ہوتی۔ کون کل کیسے سیدھی بیٹھے گی کسی کی سمجھ میں نہ آتا امید کی کوئی شعاع چمکتی تو دھندھلی ہوتے ہوتے غائب ہونے لگتی۔ بیل منڈھے چڑھتی نظر نہ آتی۔

نام خدا اب جوان تھا۔ ڈیل ڈول کا اچھا نکلا۔ خوب لمبا تڑنگا۔ لوہا جیسے ہاتھ پیر۔ پیٹھ تختے کی طرح تنی رہتی کہ بیٹھنے میں بھی ذرا نہ لچکتی۔ لچک کہیں تھی ہی نہیں۔ سانولا رنگ۔ تنگ پیشانی آنکھیں ذرا اندر کو دھنسی ہوئی۔ دیکھنے کا انداز ایسا تھا جیسے اندھیرے میں کوئی چیز گھور رہا ہے تیوریوں پر بل پڑ جاتے۔

شام ہو رہی تھی جانوروں کے گلے کے گلے چراگاہوں سے لوٹ رہے تھے۔ کچھ اب بھی تالابوں میں ڈبکی لگاتے نظر آتے۔ چھوٹے لڑکے۔ لڑکیاں۔ کچھ بڈھے ہاتھوں میں ڈنڈا لیے رکھوالی کر رہے تھے اور استھان کی طرف ہنکا رہے تھے۔ سورج دن بھر کی مسافت کے بعد چھپنے لگا۔ شدت کی گرمی کے بعد اس وقت ہوا میں کچھ ٹھنڈک آگئی تھی۔ کریمن کی بکری چھلانگیں مارتی آئی۔ اس نے پیار سے پیٹھ تھپتھپائی اور کھونٹے سے باندھ کر نیم کے ہرے پتے سامنے ڈال دیئے۔ نگاہ رستہ پر لگی تھی، اتواری ابھی نہیں آیا۔ کبھی اندر جاتی کبھی باہر۔ اتنے میں وہ دوستوں کے ساتھ قہقہے لگاتا ٹھیکرے سے پھوڑتا آیا۔ ایک آستین غائب۔ ایک پھٹی ہوئی جھول رہی تھی۔ کریمن نے اطمینان کا سانس لیا اس کے الجھے سخت بالوں پر ہاتھ پھیرا۔ "آج کہاں تھا تو.... دوپہر کو روٹی بھی نہ کھائی۔"

"اماں.... جرا.... کب کبڈی.... کھیل رہا تھا.... لا.... روتی دے .... بری بھوک لگی ہے"

اور وہ اکڑوں بیٹھ کر بڑے بڑے نوالے ٹھونسنے لگا۔ اور بے سر پیر کی اڑانے لگا۔ باتوں میں کبھی اس کی آواز بہت بھاری نکلتی۔ کبھی باریک سی۔ ایسا لگتا کوئی دو آدمی بول رہے ہیں۔ آغاز

سن کر پڑوس سے نصیبن نے پکارا

"کریمن کیا اتواری آ گیا ؟" اتواری حلق میں پانی انڈیل کر بولا " ہاں کھالا ... میں دیر کا آیا ہوں۔ آؤ روٹی کھاؤ۔ سبحانی تہمد باندھے دروازے کے پاس آ کر کھڑے ہو گئے

"اماں ..... اتواری کے بارے میں کچھ کہنے آیا ہوں .... مجھے فکر لگی ہوئی ہے ۔

سبحانی کا ایک بساط خانہ تھا۔ کچھ زمین تھی جس پر گزر بسر تھی۔ محلے کے کرتا دھرتا تھے۔ اسی لحاظ سے اتواری کے سرپرست مانے جاتے تھے۔ کریمن کی کوٹھری کے سامنے مجلس مشاورت منعقد ہوئی۔ ایک کھٹیا لا کر ڈال دی گئی۔ سبحانی بہ حیثیت صدر کے اس پر چڑھ کر بیٹھ گئے اور حقہ گڑ گڑانے لگے وہ اندیشہائے دور و دراز میں غرق تھے۔ شام کا وقت تھا کچھ اور لوگ بھی کام سے چھٹی پا کر جمع ہو گئے اور حسب مراتب کھڑے بیٹھے رہے۔ سب کے بیچ میں زمین پر کریمن اور اتواری قسمت کا فیصلہ سننے کے منتظر تھے۔ اتواری سبحانی کو گھور رہا تھا۔ نصیبن جو گویا عقل کل تھیں شرکت لازمی جان کر پوتے کو گودی میں لادے دھم سے آ کر بیٹھ گئیں۔ کریمن نے تمباکو ہتھیلی پر مل کر پھانک لی۔ ایک پان کی کتر بنا کر نصیبن کو پیش کی۔ نصیبن پوتے کو جو گلا پھاڑ کر رونے لگا تھا ایک دھمکا رسید کیا چپ رہ ... میرے اتا بوتا نہیں جو سہزادے کو ٹانگے ٹانگے پھروں۔ ذرا انسانوں کے پاس بیٹھنے نہیں دیتا۔"

معاشی مسائل پر گرما گرم بحث ہوئی۔ تمام تلخ تجربات کو پیچھے جھونک کر سبحانی نے مبصرانہ انداز سے کہا۔ " اتواری میاں میری بات مانو تو مزدوری شروع کر دو۔ کہو تو میں کل ہی انتظام کروں؟

اتواری نے بڑی زوروں سے گردن ہلائی منجور ہے۔.. سبحانی بھائی صاحب .... منجور ہے.... کروں گا... آپ جو کہہ رہے ہو... کام سے مجھے انکار نہیں .... ہاں کسی کی دھونس نہیں سہہ سکتا....

کریمن نے امید بھری نظروں سے اسے دیکھا " بیٹا کام کئے بنا گجارہ کیسے ہوگا ... اللہ کا نام لے کے سروع کر دے" سبحانی نے خوش ہو کے اتواری کی پیٹھ ٹھونکی " مزدوری اول درجہ کا پیشہ ہے۔ کبھی پیسہ کا توڑا نہیں ہوتا۔ ہزاروں کی کمائی ہو جاتی ہے محل کھڑے ہو جاتے

ہیں، ہاں محنت سے کام کرے جی لگا کے۔ نہ کسی کی دھونس۔ دن بھر کام کیا شام کو مزے سے گھر آ کر آرام سے بیٹھے"۔ نضیبن نے اپنا پپلا منہ کھولا" اے لو.... مجبوری میں سب کچھ ہو جاتا ہے۔ سکھو کو نہیں دیکھتے ہو بیوی بچے مزے کرتے ہیں۔ بیوی لیڈی منٹن کا سوٹ پہنے پھرتی ہے۔ جیور بھی بن گیا۔ کیا کہتے ہیں.... سینڈل... پہنے موج کرتی ہے موج۔ وہ مثل ہے جیسے موت بہانے روزی ہاں۔"

کریمن کی نظروں کے سامنے پکا مکان بن کر کھڑا ہو گیا۔ اتواری مزدوری کر کے آیا ہے۔ صاف صاف کپڑے پہنے بیٹھا ہے نئی نویلی شرمیلی دلہن سامنے کھانا رکھ رہی ہے۔ پھر دوسرا سین سامنے آتا ہے وہ بچے کا پالنا ہلا رہی ہے۔ کہیں دور سے لوری کی آواز کانوں میں آتی ہے "سو جا میری آنکھوں کے تارے سو جا۔ راج دلارے سو جا" ملیحہ بی بی جہاں وہ کام کرنے جاتی ہے۔ ریشم کی ڈوری ہلا کر یوں ہی لوری گا گا کر بچے کو سلاتی ہیں۔ اتفاق رائے سے تجویز پاس ہو گئی۔ اتواری کو سبحانی نے ایک ٹھیکیدار کے پاس لگا دیا۔ مگر ابتدا ہی غلط ہوئی، دوسرے دن بیٹھ رہا کہ سر میں درد ہے۔ جمن ملاحیاں ہانک رہا تھا" ارے یہ تنلوا کیا کام کرے گا۔ ایک دن مجبوری پر آیا بس بیٹھ رہا وہ تو میں ہی تھا کہ اتنے دن اس کے پیچھے مصیبت بھری۔ بڑھیا ہی نے بگاڑ دیا۔ سبحانی کو خبر ہوئی تو جوش غضب میں بھرے ہوئے نہمد سنبھالتے پہنچے۔ ان کی سرپرستی رائگاں نہیں جا سکتی اپنی رائے پر پورا اعتماد تھا۔

"اتواری... تیری ماں ہے؟ کریمن نے کانپتی ہوئی آواز سے کہا" کیا ہے سبحانی بھیا؟" اتواری گھبرا کر اٹھ پڑا۔ سبحانی نے اس کا ہاتھ پکڑا "چل بس بہت آرام کر لیا۔ رئیسوں کے ڈھنگ سیکھے ہیں نہیں تیری ریاست ہے کیا۔ غریب کے بچے ایسے آرام کریں تو سب پڑا ہو جائے ذرا سا سر میں درد ہوا بیٹھ رہے۔ مجھ پر ذمہ داری ڈالی ہے تو میرا کہا مان۔ میں کہہ دوں گا تجھ سے ابھی ہلکا کام لیں۔ اماں.... تم بیچ میں بولیں تو مجھ سے برا کوئی نہیں۔ سب کہتے ہیں تمہیں نے لڑکے کو خراب کیا۔ کریمن نے سر جھکا لیا۔ ماں کو خاموش دیکھ کر اتواری سبحانی کے ساتھ چلا گیا۔ ماں اسے دور تک جاتے

دیکھتی رہی۔

مگر معلوم ہوتا تھا قسمت کا چکر ختم ہی ہونے نہیں آتا۔ پیٹ میں درد اٹھنے لگا آکر پڑ رہتا ماں سونف اور کالا نمک پیس کر پلاتی اور کوئی جوہ وا بتاتا کرتی۔ ناف بھی دکھلالی۔ نظر کا تعویذ گلے میں پہنایا۔ ملاّ سے پانی دم کرا کے پلایا۔ ماں بیٹوں میں مشورہ ہوتا کہیں نوکری مل جائے جہاں محنت کم ہو۔ اتواری سن گن پاتا کہ کہیں ملازم کی ضرورت ہے کسی سے درخواست لکھوا کر پہونچ جاتا "ہجور سب۔۔ کام کر سکتا ہوں۔۔۔ چوکیداری۔۔۔ بھی کر۔۔ سکتا ہوں۔۔۔ چائے پلا سکتا ہوں۔۔۔ بہت گریب ہوں۔۔۔ ماں بوڑھی ہے۔۔۔ اس سے اب کام نہیں ہوتا" مگر یہ خواب شرمندہ تعبیر ہوتے نظر نہ آتا۔ سیر تماشے کا شوق بہت بڑھ گیا تھا۔ کہیں ناچ گانا ہو نوٹنکی ہو بھاگ کر پہنچتا۔ سیجانی ڈانٹ ڈپٹ کرتے رہتے۔ بڑے مستری صاحب بہت مہربان تھے سمجھا بجھا کر کام لیتے۔ رعائت کرتے۔ کمائی جو کچھ ہو رہی تھی زیادہ تر دوسروں کے رحم و کرم پر منحصر تھی۔ مزدوری کے پیسے جمع ہو جاتے تو سیجانی کے ذریعہ سے کریمن کو ملتے۔ خوشامد کر کے کچھ اینٹھ بھی لیتا۔ اب ماں کے قابو سے باہر ہو گیا تھا۔ ماں منع کرتی رہتی وہ چھپ کر اپنے گاؤں باپ کے پاس چلا جاتا وہاں سوتیلی ماں بڑی آؤ بھگت کرتی۔ اس سے بیاہ کی باتیں کیا کرتی کہتی "تیرے لئے لڑکی ڈھونڈھ رہی ہوں۔ اس ذکر سے وہ بڑا خوش ہوتا کریمن بڑی تنگی ترشی کر کے کچھ پیسے ڈال دیتی اس دن کے لئے جس کی آرزو میں وہ تڑپ رہی تھی جب تک پیسہ نہ ہوگا یہ شبھ گھڑی کیسے دیکھے گی۔

خدا نے دن پھیرے کریمن کے چہرے پر اطمینان کی جھلک نظر آرہی تھی۔ زرا تن کر چلتی جیسے پھر سے بوتا آگیا۔ خود کو بھی اچھی نوکری مل گئی تھی کام تو اس سے کیا ہوتا غریب کی مدد کا ایک بہانہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ اچھا کھانا پہننے کو مل جاتا اب وہ مسکرا کر اتواری کے بیاہ کی بات چھیڑتی اور ایک ایک سے خوشامد سے کہتی "اتواری کے لئے کوئی گریب لڑکی تلاش کر دو۔" اتواری ایک دن شادی کی بات کرنے کے لئے سوتیلی ماں کو پکڑ لایا۔ تمام سابقہ کدورتوں کو دل سے ہٹا کر کریمن اس ذکر خیر پر اس سے اچھی طرح پیش آئی۔ زیور کا مطالبہ زیادہ تھا اس لئے اسے تامل تھا "اتنا روپیہ کہاں سے

آئے گا" اتواری کا منہ پھول گیا۔

بھلا کتنے جوڑے تو نے.. سو.... دو سو تو جرور ہوں گے اماں....

کریمن جھلائی" چل ہٹ.... سو دو سو میں آج کل جیور بنے گا.... یاں بچارا کہاں دھرا ہے"

کھانے کا وقت تھا اس نے پیسے دئے" جا آلو اور تیل جلدی سے لے آ۔"

اس دلچسپ موضوع کو چھوڑ کر وہ بادل ناخواستہ چلا گیا۔ قریب ہی ایک کنجڑن کی چھوٹی سی دوکان تھی وہ جا کر کھڑا ہو گیا۔ کنجڑن کسی گاہک سے باتیں کر رہی تھی، اس کی نوجوان لڑکی چنری اوڑھے ہاتھ میں پان لئے ماں کو دے رہی تھی،.......................

.................، اتواری نے اسے گھور کر دیکھا اور بولا" لا.... تو.... جلدی سے آلو.... دے دے اور تیل.... میرے یہاں مہمان آئے ہیں".... اس نے کھوں کھوں ہنسنا شروع کیا" کون مہمان آئے ہیں تیرے یہاں؟" وہ شرمیلے انداز سے مسکرایا" اب بتا ہی دوں تجھے... کچھ بات چیت ہو رہی ہے"۔

لڑکی نے ماں کو ٹھیلا۔ سنو تتلوا کیا کہہ رہا ہے۔ "اس کی بات چیت ہو رہی ہے"

کنجڑن نے دلچسپی سے اتواری کو دیکھا" کس کی تیری.. کہاں ہو رہی ہے؟" وہ منہ کے کئی کونے بنا کر ہنسا

"یہ تو ابھی..... کھاس پتہ نہیں"

سودا لے کر قیمت سے زیادہ پیسے لڑکی کی طرف پھینک دیئے اور چل دیا۔ وہ چلائی۔ "اتنے پیسے کیوں دے گیا.. ارے اپنے پیسے لے جا.." اس نے دور ہی سے ہاتھ کا اشارہ کر کے کہا" رہنے دے .... رہنے دے پھر لے... لوں گا...." لڑکی ہنسی سے لوٹ پوٹ ہو گئی۔

سوکن سے معاملہ نہیں پٹا وہ دون کی لیا کرتی۔ کچھ اور ہی خواہوں نے لوٹ پاٹ کر کہیں شادی طے کرا دی۔ اتواری کو بہت دور کی سوجھی، اس نے ایک چٹھی لکھوا کر سسرال بھیجی کہ سوا سو روپیہ

کالازم ہے۔ پھر سے کہتا پھرا کہ اگر سسرال سے کوئی پوچھنے آئے تو انکار نہ کر دینا۔ کریمن کو سب نے سمجھایا کہ شادی میں جھوٹھ فریب نہیں چلتا، سچا حال کہنا چاہیئے۔ نہیں تو بعد میں جھگڑا ہوگا۔ اس نے اس کی کوئی اہمیت تسلیم نہیں کی، بہت بے پروائی سے کہتی "اونہہ، سادی ہو جائے پھر دیکھا جائے گا۔ نوکری کا کیا بھروسہ ہوتا ہے، کہہ دیں گے چھوٹ گئی" اب ان کوڑھ مغزوں سے کوئی کیا کہتا۔

وہ دن بھی آیا جب سہرے کے پھول پھولے۔ کچھ محلے کے لوگ، کچھ رشتے دار جمع تھے۔ دیگیں کھنک رہی تھیں، لڑکیاں ڈھولک پر سہرے گا رہی تھیں۔

"بڑی دھوم سے آیا ترے کا سہرا مکٹے میں ہیں لال موتی جڑے"

جو کچھ روپیہ تھا آتشبازی کی طرح پھونکا جا رہا تھا۔ اتواری دلہن بیاہ لایا، کریمن کی آرزو برآئی دلہن نک سک سے درست، ہوشیار اور شائستہ تھی۔ حسینہ نام تھا۔ ہر ایک کی زبان پر تھا "اتواری بڑا خوش نصیب ہے دلھن اچھی ملی" کم سن تھی مگر ایسی ننھی بھی نہیں تھی۔ کچھ مبصرین کی رائے تھی کہ ابھی دولھا کو دلھن نہ دکھائی جائے۔ حالانکہ اتواری کئی بار جھانک جھانک گیا تھا۔ رات کو دیر تک کھانا دانا ہوتا رہا جب مہمان رخصت ہوئے، کریمن نے سامنے سے ہٹ کر بیٹے کو گویا اشارہ کر دیا۔ وہ زنا سے کوٹھری میں گھس گیا۔ ابھی ذرا ہی دیر ہوئی تھی کہ حجلہ عروسی سے دلہن کے رونے کی صدا آئی۔ کچھ لوگوں کے کان کھڑے ہوئے، کریمن گھبرائی ہوئی آئی، دیکھا، اتواری مجرم کی طرح کونے میں کھڑا ہے دلہن زار زار رو رہی ہے، وہ اس پر جھک کر چپ کرانے لگی۔ اتواری کا ہاتھ پکڑ کے ہٹا دیا۔ وہ دوسرے پلنگ پر پڑ کر نیند میں مست ہو گیا۔ بڑھیا دلہن کے پاس پٹی پر سر ڈال کے پڑ رہی۔ دلہن سسکتے سسکتے سو گئی۔ سہاگ کی رات ہجر کا پیغام تھی، دوسرے دن سے حسینہ کا یہ دستور ہو گیا کہ دن بھر تو اچھی رہتی شام ہوتے آفت اٹھاتی کہ پیٹ میں درد ہے، کبھی کہتی سینہ میں درد ہے، تمام رات نہ چین لیتی نہ لینے دیتی۔ دوا کا کوئی اثر نہ تھا۔ کسی نے کہا اس پر جن بھوت آتے ہیں، گنڈے تعویذ ہونے لگے۔ درد نہیں گیا۔ آٹھ دن اسی مصیبت سے کٹے۔ دوپہر کا سناٹا چھایا تھا۔ کریمن موجود نہیں، دو ایک لڑکیاں حسینہ کے پاس بیٹھی تھیں، اس نے کسی بہانے سے انھیں ہٹا دیا، برقع اوڑھ کے زیور اور کپڑے لے

غائب ہوگئی، تھوڑی دیر میں کریمن کو پتہ چلا تو وہ رونے چلانے لگی۔ سب دوڑ پڑے۔ بھگدڑ پڑ گئی، اتواری بے تحاشا بھاگا کہ کہیں ملے تو پکڑ لائے مگر ناکام واپس آیا۔ پولیس کو اطلاع کی گئی یہ تدبیر کارگر ہوئی پولیس نے سواری پر سے اتار کر تھانہ پہنچایا اور پوچھ گچھ کی، اس نے بتایا کہ وہ اپنے میکے جا رہی ہے۔ لوگ تھانے پہنچے اور پھر اسے گھر پکڑ لائے۔ اتنی دیر قیامت خیز ہنگامہ کے بعد سب نے دم لیا، فضا ٹھہر سی گئی، مگر پرسکون نہیں تھی، غبار آلود کدورتوں سے بھری تھی جو کسی آنے والے طوفان کا پیش خیمہ تھی۔ یہ حملہ غیر متوقع طور پر ہوا۔ آدھی رات کو شبخون مارا گیا۔ ایک موٹر رکشا دھڑ دھڑ کرتا گھن گرج کے ساتھ ایک دم دروازے پر آ کر رکا، معلوم ہوا توپ کا گولا پھٹ پڑا۔ تین آدمی اترے، ایک حسینہ کا ماموں تھا، اس نے بگڑے تیوروں کے ساتھ کہا "میں حسینہ کو لینے آیا ہوں"۔ ماں بیٹے ہڑبڑا کر اٹھ پڑے اور بدحواس ہوگئے۔ حسینہ کے دم میں دم آ گیا جیسے ڈوبتے ڈوبتے ہاتھ پکڑ کے کسی نے اوپر کھینچ لیا، وہ ماموں کی پناہ میں آ گئی۔ کریمن چیخنے لگی "میں نہیں جانے دوں گی۔ یہ کیسا اندھیر مچا ہے۔ یہ کوئی وقت لے جانے کا ہے" انھوں نے کچھ نہیں سنا۔ اتواری کی کوئی حیثیت لڑکی نے تسلیم ہی نہیں کی تھی۔ اس سے کچھ کہنا سننا بیکار تھا۔ سبحانی سوتے سے پکڑ بلائے گئے۔ کسی کی نہیں چلی، وہ حسینہ کو لے گئے، سامان سب چھوڑ دیا، صبح کو جس نے سنا دنگ رہ گیا۔ چاؤں چاؤں ہوتی رہی۔ سبحانی نے کہا "میں پہلے ہی سمجھ رہا تھا کہ یہ ناؤ پار لگنے کی نہیں، بڑھیا کو سب نے ڈبو دیا"۔ بعد میں پتہ چلا کہ حسینہ جب بھاگی میکے والے جگہ جگہ انتظار میں کھڑے تھے۔ سازش تھی جو پولیس کی بروقت مداخلت سے ناکام رہی کوشش بہت ہوئی مگر حسینہ دوبارہ نہیں آئی۔ میکے والوں کو بہت سی شکائتیں تھیں، کہا دھوکے سے شادی کرائی گئی۔ کچھ دن بعد خبر ملی کہ حسینہ کی دوسری جگہ شادی ہوگئی۔ کریمن ہاتھ جھاڑ کے بیٹھ رہی۔ اتواری ڈینگیں مارتا پھرتا "جانے دو سسری... مکار کو... میں دوسرا بیاہ کروں گا"۔

کریمن کو یہ غم گھن کی طرح کھائے جا رہا تھا۔ بس زیور کپڑا رہ گیا تھا جس سے ذرا آنسو پچھے تھے سنبھال سنبھال کر رکھتی داشتہ آید بکار۔ خدا کسی کے دل میں نیکی ڈال دیتا جو گھر بس جاتا۔ اپنا پرانا عمل پھر سے دہرانا شروع کر دیا، تن پیٹ کاٹ کر کچھ پیسے ڈال دیتی مگر لڑکی کا کہیں دور دور پتہ

نہیں تھا۔ دیکھنے میں تو لڑکیاں حشرات الارض کی طرح پھیلی پڑی تھیں اتواری ہی کے لئے جیسے کال پڑ گیا جہاں بہوؤں پر ہر طرح کی سختیاں ہوتی ہیں، مار پیٹ، ساس نندوں کے کوسنے، وہاں کیا وہ پتھر کی بنی ہوتی ہیں سب ظلم سہتی ہیں، کوئی گھر چھوڑ کر نہیں بھاگتی، کیا اس کی تقدیر کھوٹی ہے۔ اس نے تو اچھا کھلایا۔ کوئی کمی نہیں کی۔ غریب سے غریب کی بھی شادی ہو جاتی ہے، وہ تو بس یہ چاہتی ہے کہ اتواری کی زندگی بن جائے۔ لڑکی بھی کھاتے پہنتے خوش رہے۔ ہر وقت اسی فکر میں گھلا کرتی۔

قادر کی دوستی اتواری کے بہت کام آئی۔ قادر کی ایک کھانے کی چھوٹی سی دکان تھی، اتواری اکثر وہاں بیٹھ کر بیڑی پیتا اور الم غلم باتیں اڑاتا۔ بیوی کے بھاگنے کی داستانِ غم سنا کر اس سے دوسری شادی کرانے کا تقاضا کیا کرتا۔ قادر نے بہت زوروں میں اس کا ہاتھ پکڑ کے دلاسا دیا "اماں یار کیوں گھبراتا ہے، میں تیری شادی کراؤں گا" اس کی بہتوں سے جان پہچان تھی بڑا منچلا شوقین مزاج تھا۔ کسی کے یہاں شادی غمی کچھ ہو، جا کر کھڑا ہو جاتا۔ اپنا حرج کر کے جی جان سے دوسروں کے کام نپٹا دیتا، بہت سی ذمہ داریوں کا بوجھ ہنسی خوشی سر پر اٹھا لیتا۔ لڑکیوں کے بارے میں بھی معلومات کا ذخیرہ وافر تھا۔ کسی کی کہاں لگی کہاں چھوٹی۔ کہہ سن کر ادھر ادھر پتہ چلایا۔ پیسہ کی رکاوٹ اتواری نے ماں کی جوڑی ہوئی رقم تھما کر دور کر دی۔ قسمت نے یاوری کی، حالات کچھ سازگار نظر آرہے تھے۔ قادر نے کچھ رقم مٹھی میں لی اور تن بہ تقدیر نکل پڑا۔ ماں بیٹے بے چینی سے رستہ دیکھ رہے تھے کہ پردۂ غیب سے کیا ظہور میں آتا ہے۔ قادر کے ایک شریک کار بدھو نے آکر یہ مژدہ سنایا کہ لڑکی مل گئی اتواری کو بر دکھوا کے لئے بلایا ہے۔ اتواری کے لئے نیا جوڑا جلدی سے سلا سج بن کر تیار ہوا۔ کریمن کے چہرے پر آج مدتوں کے بعد خوشی کی جھلک نظر آرہی تھی۔ بدھو نے ہنس کر اتواری کی پیٹھ پر ایک دھپ جمائی "یار ذرا سمجھ بوجھ کے رہنا۔ کوئی ایسی ویسی بات منہ سے نہ نکال دینا... سمجھا؟" اس نے ایک بھدی سی آواز نکالی بدھو بھائی... چنتا نہ کرو کھدا نے... چاہا تو... دیکھ لینا کیسے رہتا ہوں... کادر بھائی نے..... مجھے پہلے ہی بہت.... کچھ.... سمجھا دیا ہے۔"

بدھو ہنس پڑا اب تو ہمارا اتواری بہت سمجھدار ہو گیا ہے۔" دونوں قادر کے وطن روانہ ہوئے

کریمن اللہ آمین منا رہی تھی۔ دوسرے دن تار آیا کہ پہلی نسبت چھوٹ گئی، دوسری لگا رہے ہیں۔ بعد میں بدھو پہنچا کچھ گول مول حال سنایا۔ "لڑکی بہت غریب ہے، ماں بیوہ ہے، پانچ بیٹیاں ہیں، یہ سب میں بڑی ہے۔ کل نکاح ہو جائے گا، روپیوں کی اور ضرورت پڑ گئی ہے۔" کریمن نے باقی رقم گن دی، تھوڑے رکھ لئے کہ "یہاں بھی تو کھر جا ہوگا۔"

دو دن بعد قادر فتح یابی کا پرچم لہراتا ہوا آیا۔ منہ میں پان بھرے ہوئے۔ "تو اماں بہو کو اتارو" کریمن نے لپک کر بہو کو تانگے پر سے اتروایا۔ ہاتھ پکڑ کے کوٹھری میں لائی۔ سب دلہن کو دیکھنے آ کر جمع ہو گئے۔ بہو اچھے ڈیل ڈول کی تھی۔ بھرا بھرا جسم۔ پھولے پھولے گال۔ لال جوڑا پہنے۔ بالوں میں افشاں چنی ہوئی۔ آج بڑھیا کی ویران جھونپڑی پھر آباد ہو گئی، ایسے ہی اس کا مایوس دل بھی۔ اتواری سے سب چھیڑ چھیڑ کر بیوی کے بارے میں پوچھتے۔ آئیں بائیں شائیں اڑا رہا تھا۔

بہو صغیرہ بہت جلد سب سے بے تکلف ہو گئی جیسے مہینوں سے رہتی ہو۔ پہلی بہو کے بالکل برعکس تھی، وہ رویا کرتی، یہ ہنستی رہتی تھی۔ آواز بلند تھی، قہقہے گونجا کرتے۔ بڑی بوڑھیاں جن کی آوازیں پھٹے بانس کی طرح ہو گئی تھیں جل اٹھتیں "اوئی نوج ایسی بے حیا بہو، کیسے ٹھٹھے لگا رہی ہے۔ نئی دلہن چوتھی چالے تک تو شرماتی ہے اسے ڈھائی دن تو چاند بھی چھپتا ہے"۔ طعنے مہنے سن کر کریمن بہو کے پاس آتی بٹیا اتنی جور جور نہ ہنسو، باہر مرد بیٹھے ہیں، وہ ہنس کر کہتی "تو اماں کیا ہنسیں بھی نہ، اس میں کیا برائی ہے۔"

گھرداری جلد ہی سنبھال لی۔ غریب گھر کی تھی مگر کھنے والی تھی۔ رشتہ دار آیا کرتے۔ کریمن کو لوگوں کا زیادہ آنا جانا کھٹکتا، چندی آنکھیں ادھر گڑوئے دیکھا کرتی، کون آیا کون گیا۔ اتواری کو آج کل نوکری کا خبط ہو گیا تھا۔ کسی نے اسے سبز باغ دکھائے۔ دن بھر چکر لگایا کرتا۔ کہتا نوکری ڈھونڈ رہا ہوں۔ مزدوری سے بھی ہاتھ دھوئے۔ پیسہ سب پہلے ہی ختم ہو چکا تھا۔ اب دن کو تارے نظر آ رہے تھے بڑھیا بولائی جا رہی تھی۔ قادر رنگ ڈھنگ لیا کرتا، صغیرہ کے خوش اور اچھی طرح رہتے

کی ذمہ داری اپنے اوپر سمجھتا تھا۔ اتواری کی حالت دیکھ کر گھبرا رہا تھا۔ بہت سمجھایا کہ نوکری نہیں ملتی تو مزدوری کر، اب تیری شادی ہو گئی ہے، بیوی کو کیا کھلائے پہنائے گا، پیسہ کی ہائے ہائے پڑی ہے۔ کچھ نہ سنتا ڈھاک کے وہی تین پات۔ کسی وقت گھر آکر نوچ کھسوٹ کے کھانا کھا جاتا۔ ذرا سی بات مرضی کے خلاف ہوتی تو غصہ چڑھ آتا بیوی کو گالی دیتا۔ برتن اٹھا کر پھینک دیتا۔ ہاتھ بھی چل گیا تھا صبح کو جانے لگتا تو کسی نہ کسی بات پر بگڑ کر شاید ضروری حق سمجھکر بیوی کو دو ایک گھونسے مار جاتا۔ وہ رونے لگتی، ذرا دیر میں پھر ہنسنا بولنا شروع کر دیتی۔ عجیب ہی لیل و نہار تھے۔ اپنی ہم جولیوں میں اتواری کی باتیں کرتی اُن کے سمجھ نہیں ہے۔ ہشیار نہیں ہیں۔ غصہ ناک پر رکھا رہتا ہے۔ میری اماں یہ باتیں سنیں تو کتنا رنج کریں۔ انھیں کیا پتہ تھا۔ ایک دن میں تو جلدی سے شادی ہو لی۔ ان سے کہا نوکر ہیں اور مزدوری بھی چھوڑ دی، میں تو کہتی ہوں تباہ ہو جائے بس۔" یہ کہہ کر ٹھنڈی سانس بھرتی۔

نوکری نہ آج ملتی نہ کل۔ بڑی مشکل سے سبحانی کے دباؤ سے مزدوری کرنے لگا۔ کسی دن جی چاہتا تو لیٹ رہتا، کام لگنے پر بھی کہتا "کام نہیں ہے"۔ صغیرہ کے یہاں سے طلاق دلوانے کی دھمکیاں آنے لگیں۔ کریمن کی تو سن کر جان سوکھ گئی۔ کہیں یہ روز پھر نہ دیکھنا پڑے۔

ایک روز معلوم نہیں اتواری کو کس بات پر تاؤ آگیا۔ شام کا وقت تھا، کوٹھری میں جاکر بیوی کو خوب مارا۔ صغیرہ چیخ چیخ کر رونے لگی۔ قادر کو خبر پہنچی وہ دوڑا ہوا آیا۔ صغیرہ اسے دیکھ کر چمٹ گئی اور بلک بلک کر رونے لگی۔ "مجھے گھر پہنچا دو، میں یہاں نہیں رہوں گی"۔ قادر نے محبت سے سر پر ہاتھ پھیرتے ہوئے کہا۔ "اچھا اچھا صغیرہ چپ رہو اب نہ روؤ"۔ کریمن کھڑی یہ نظارہ دیکھ رہی تھی۔ قادر غصہ میں بھرا ہوا کوٹھری سے نکلا اور برس پڑا۔ "ابھی صغیرہ کو لئے جاتا ہوں۔ بہت دیکھا تم لوگوں کو.... وہ مار نہیں کھائے گی اتواری نے مارا ہے تو اب مزہ چکھے۔ اس کی زندگی حرام کر دی۔ ایک منٹ نہیں رہنے دوں گا، ابھی تانگہ منگواتا ہوں۔"

کریمن ہاتھ جوڑ کر خوشامد کر رہی تھی۔ "اتنا گسہ نہ کرو۔ قادر بھیا، سگیرہ کو نہ لے جاؤ۔" بہو کو منانے

گی۔" اب نہ رو اتواری نے برا کیا مارا۔ ارے میاں بیوی کی لڑائی کیا۔ ذرا سا ہاتھ لگا دیا بات کا بتنگڑ بن گیا۔ اب کھتم کرو۔"

صغیرہ رو رو کر کہے جا رہی تھی "میں نہیں رہوں گی یہاں، ابھی جاؤں گی۔" اتواری غصہ میں دھت بیٹھا گھور رہا تھا۔ کریمن نے رنج اور غصہ سے بے تاب ہو کر اتواری کی طرف سونٹا سا ہاتھ بڑھا کر ایک گھونسا مار دیا۔" ارے کم بکھت تو نے سگیرہ کو کیوں مارا" اتواری ایک فلک شگاف چیخ مار کر یہ کہتا ہوا بھاگا۔" جاتا ہوں... کنویں میں گر پڑوں گا..... اب جندہ..... نہیں رہوں گا... دوب مروں گا" کریمن گلا پھاڑ کر چلائی " ارے دوڑو۔ اتواری گیا۔ اتواری مرا... ڈوبا" سجانی وغیرہ دوڑ پڑے، اتواری کے ہاتھ پیر پکڑ کے پلنگ پر لا ڈالا۔ اس پر جنونی کیفیت طاری تھی۔ کریمن دھم سے اس کے پاس گر کر بے ہوش ہو گئی۔ نصیبن اسے سنبھال رہی تھیں، قادر کو سب نے سمجھا کر غصہ ٹھنڈا کیا، اس نے بھی اس وقت خاموشی ہی میں مصلحت جانی، آدھی رات ہو گئی تھی صغیرہ کو تسلی تشفی دے کر چلا گیا۔ اتنے ہیجان، غم اور غصے کے بعد معلوم ہوتا تھا سب کی طاقتیں سلب ہو گئی ہیں، دوسرے دن بہ ظاہر کچھ صلح صفائی ہو گئی مگر اندر اندر اور کاروائیاں ہو رہی تھیں۔

چار پانچ روز بعد صغیرہ کا بھائی اسے آ کر لے گیا۔ پھر وہی اتواری، بکری، اور کریمن تینوں سر جوڑے بیٹھے نظر آتے۔ نہ قہقہے بلند ہوتے نہ زلف دراز کے سائے لہراتے، سب باتیں خواب و خیال لگتیں۔ قسمت کی تاریکی چھائی معلوم ہوتی۔ ادھر سے بہو کو بلانے کی کوشش ہو رہی تھی ادھر سے طلاق کے تقاضے، پھر وہی مصیبت نازل ہوئی جو پہلے بھگتی۔ اتواری کہتا پھرتا "طلاک تو میں نہیں دوں گا" کریمن ایک ایک سے دکھڑا روتی کہ صلح کرا دو۔ لڑکی کسی طرح آنے پر راضی نہیں تھی۔ اب کی بہو زیور کپڑے سب لے گئی تھی۔ یہاں تک کہ اتواری اور کریمن کے جو زرا گت کے کپڑے تھے وہ بھی سمیٹ لے گئی۔ دونوں کے پاس چند چیتھڑوں کے سوا کچھ نہیں تھا۔ اب قادر بھی کچھ نہ سنتا، منہ چھپائے پھرتا تھا۔ معاملہ بیچ میں اٹکا تھا، اس اثناء میں صغیرہ کا ایک نامۂ شوق اتواری کے نام آیا، درد ہجر اور محبت سے بھرا ہوا،

"میرے سرتاج سلامت۔ کیا تم مجھ کو بالکل ہی بھول گئے۔ تمھاری صورت دیکھنے کو ترستی ہوں تمھیں رحم نہیں آتا۔ کسی کے کہنے سننے میں نہ آؤ، جیسے بیٹھے ہو چلے آؤ۔ اور اس خط کو تار سمجھنا۔"

یہ عجیب راز تھا، ماں بیٹے کے دل میں کھلبلی پڑی۔ اتواری جانے پر تلا ہوا تھا۔ سب نے سمجھ کر یہ بناوٹی خط معلوم ہوتا ہے، دھوکے سے بلا کر ماریں پیٹیں گے۔ بڑی مشکل سے روکا گیا۔ مگر خطوں کی بھرمار ہوگئی راز و نیاز کی گھاتیں تھیں۔ یہ ایسا طلسم تھا جس میں جادو کی تاثیر تھی۔ خط بیرنگ ہوتا، کر[؟] کے ہاتھ آتا، خط سن کر ایسا لگتا جیسے کوئی دولت پڑی ملی۔ وہ کہتی طلاک کیوں دیں، بگیرہ کا کھت ابھی آیا ہے۔" دونوں کو سمجھانے کی کوشش کی جا رہی تھی۔ کریمن کو تاکید کی گئی کہ خط اتواری نہ دکھاؤ نہیں تو لڑکے سے ہاتھ دھو۔ اتواری کو ایسا چسکا لگا کہ ڈاکیے سے پوچھا کرتا۔ یا کوئی منچلا کر دیتا" جا تیری بیوی کا خط آیا ہے" کسی نہ کسی طرح خط اس کے ہاتھ لگ جاتا۔ فراق کی کیفیتیں طا[ری] تھیں۔ ماں کہتی" اسی غم میں گھلا جا رہا ہے۔" ایک تازہ نامۂ شوق پا کر جس میں یہ مشورہ تھا کہ بغ[یر] کسی کو بتائے چلے آؤ، اپنی صورت دکھا جاؤ وہ سب سے چھپ کر سسرال چلا گیا۔ وہاں پوری سا[زش] تھی، صغیرہ کے بھائیوں نے کوٹھری میں بند کر لیا، مار پیٹ کر زبردستی طلاق دلوائی۔ رات کو پریشا[ن] حال گھر پہنچا۔ کچھ بتایا نہیں، رات بھر کراہتا رہا۔ صبح کو لڑکی کی طرف سے کچھ لوگوں نے آکر یہ خبر سنائی کہ اتواری طلاق دے آیا، کریمن پر بجلی گری۔ اس نے سر پیٹ لیا۔ اتواری جو دم بخو[د] کھڑا تھا جوش کے ساتھ مٹھیاں بھینچ کر دانت کچکچاتے ہوئے بولا۔" سمجھ لوں گا۔۔۔ بسروں نے جرا ٹھیک ہو جاؤں۔۔۔۔ ٹھہر جاؤ۔۔۔ سب کو پولیس کو پکڑ دا۔۔۔کے دم لوں گا۔"

پھر ماں کو لپٹ گیا" تو کاہے کو روتی ہے۔۔ ارے ماں میں ہی تھا جو جان بچا کے آگیا۔۔۔ ک[؟] وہ موتی مجھے چھوڑ دیتے" خود لڑکھڑاتا ہوا ماں کو سہارا دیتا کوٹھری میں آکر پلنگ پر پڑ گیا۔۔۔ ا[ور] کراہنے لگا۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجے جائیں)

کربل کتھا

تالیف: فضل علی فضلی

ترتیب: مالک رام اور مختار الدین احمد

سائز ۲۲×۱۸/۸، حجم ۴۰۰ صفحات، کتابت وطباعت اور کاغذ اچھا، مجلد مع گرد پوش، ۳ صفحے عکسی،
قیمت قسم عام: ساڑھے سات روپے، قسم اعلیٰ: بارہ روپے، تاریخ طباعت: اکتوبر ۱۹۶۵ء، ناشر:- ادارہ تحقیقات اردو پٹنہ (بہار) پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر- نئی دہلی ۲۵

کربل کتھا اردو کی قدیم کتابوں میں بڑی اہمیت رکھتی ہے، یہ شمالی ہند میں اردو نثر کی اولین کتابوں میں شمار کی جاسکتی ہے اور دلی کی زبان کا اولین نمونہ ہے، مگر اتنی اہم کتاب سے ہندوستان محروم تھا، کیونکہ اس کا ایک ہی قلمی نسخہ تھا جو اردو کے مشہور مستشرق ڈاکٹر الواس اشپرنگر کے ذریعہ جرمنی پہنچ گیا تھا اور اب تک کسی ہندوستانی کی اس تک رسائی نہیں ہوسکی تھی۔ ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو ۱۹۵۳ء میں انگلستان جا رہے تھے تو اردو کے مشہور محقق قاضی عبدالودود نے ان سے فرمائش کی کہ اشپرنگر کے پاس کربل کتھا کا جو نسخہ تھا، اس کا کچھ سراغ نہیں ملتا، ہوسکے تو یورپ کے کتب خانوں میں اس گم شدہ کتاب کو ضرور تلاش کرنا۔ خود ڈاکٹر آرزو کو بھی اس کا خیال تھا۔ چنانچہ بڑی تلاش جستجو کے بعد بالآخر اس کا پتہ چلا لیا اور جب اپریل ۱۹۵۶ء میں یورپ سے واپس آئے تو اپنے ساتھ اس کا عکس ساتھ لائے اب اردو کے مشہور محقق جناب مالک رام اور ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو کی مشترک کوششوں سے مرتب ہوکر پہلی مرتبہ یہ کتاب ہندوستان میں شائع ہوئی ہے۔

اردو میں باوجود اس کے کہ آج کل تحقیق و جستجو کی طرف بہت کافی توجہ کی گئی ہے، ریسرچ کا کام زوروں پر ہو رہا ہے، معیار بھی پہلے کے مقابلہ میں کافی بلند ہے، مگر پھر بھی اکثر و بیشتر ایسی کتابیں سامنے آتی رہتی ہیں جن میں تحقیق کا حق ادا نہیں کیا جاتا۔ قدیم کتابوں کی اشاعت میں صرف یہی کافی نہیں ہے کہ متن کو صحت کے ساتھ [illegible]

ضروری ہے کہ ایک مبسوط اور جامع مقدمہ لکھا جائے اور مطالب اور عبارت کی وضاحت کے لئے حسب ضرورت حاشیے لکھے جائیں اور اگر ضرورت ہو تو فرہنگ کا بھی اضافہ کیا جائے۔ ہمیں خوشی ہے کہ زیر تبصرہ کتاب میں یہ تمام ضروری باتیں موجود ہیں۔ ۵۰ صفحے کا جامع مقدمہ شامل ہے، کثرت سے حاشیے ہیں جن میں بڑی محنت اور قابلیت کے ساتھ معلومات مہیا کی گئی ہیں، اور کتاب کے آخر میں ۱۲ صفحات کی فرہنگ اور حاشیے کے مآخذ کی فہرست دی گئی ہے۔

کربل کتھا اٹھارہویں صدی عیسوی کے ابتدائی دور کی کتاب ہے، ۱۷۳۲ء یا ۱۷۳۳ء میں اس کا پہلا مسودہ تیار ہوا اور ۴۹-۱۷۴۸ء میں فاضل مولف نے اس پر نظر ثانی کی اور ترمیم و اضافے کیے۔ نویں صدی ہجری کے ایک جید عالم ملا حسین واعظ کاشفی کی مشہور کتاب روضۃ الشہدا بہت مقبول تھی اور مجالس عزا میں بڑی کثرت سے پڑھی جاتی تھی، عام خیال یہ ہے کہ کربل کتھا اسی کتاب کا ترجمہ ہے، مگر زیر تبصرہ کتاب کے فاضل مرتبین کا خیال ہے کہ یہ فضلی کی تالیف ہے۔ مقدمہ میں ایک جگہ لکھتے ہیں:-

"بے شک فضلی نے روضۃ الشہدا کے مضامین کو عام فہم اردو (ہندی) میں منتقل کرنے کا فیصلہ کیا تھا، لیکن روضۃ الشہدا اور کربل کتھا کے باہمی مقابلے سے معلوم ہوتا ہے کہ فضلی نے لفظی ترجمہ نہیں کیا بلکہ اس کے مضمون اور مفاد کو اردو کے قالب میں ڈھالنے کی کوشش کی ہے، اس پر اضافہ بھی کیا ہے اور کہیں کہیں انحراف کرنے سے بھی دریغ نہیں کیا ایسے مقامات کی حواشی میں نشان دہی کر دی گئی ہے، بحیثیت مجموعی کربل کتھا کی عبارت روضۃ الشہدا سے اتنی مختلف ہے کہ بجا طور پر فضلی کی مستقل تالیف قرار دیا جا سکتا ہے۔" (صفحہ ۱۵)

فضلی اپنے دور کے لحاظ سے اچھے خاصے شاعر بھی تھے۔ انھوں نے بہت سے مقامات پر فارسی شعروں کا منظوم ترجمہ کیا ہے۔ ان کی شاعری کے بارے میں فاضل مرتبین نے لکھا ہے کہ

"واقعہ یہ ہے کہ فضلی کے اشعار ان کی قدامت کا خیال کرتے ہوئے کسی طرح نظر انداز نہیں کیے جا سکتے۔ مراثی اور منقبت اہل بیت ان کے خاص موضوع ہیں مثلاً انھوں نے جو سکینہ کا مرثیہ لکھا ہے وہ بہت موثر اور دل ہلا دینے والا ہے۔ یہ ۵۱ بند کا طویل مرثیہ ہے، اسی طرح حضرت زینب کی زبانی حضرت حسین کا مرثیہ اور حضرت شہربانو کا علی اصغر کا ماتم بھی ایسے ہیں کہ اپنے جذبات کی گہرائی کے لحاظ سے کسی عنوان نظر انداز کرنے کے قابل نہیں۔" (صفحہ ۲۲)

غرض یہ کتاب تاریخی اور ادبی و لسانی لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے اور اس کے مرتبین جناب مالک رام اور ڈاکٹر مختار الدین آرزو کا اردو ادب پر یہ بہت بڑا احسان ہے کہ ان کی بدولت یہ کتاب شائع ہو سکی۔

(عبداللطیف اعظمی)

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی، مطبع: ... نوجوان پریس دہلی، اشاعت ۱۰۰۰ ... پریس دہلی

Regd. No D-768 November, 1965
The Monthly JAMIA
P. O Jamia Nagar, New Delhi-25

جامعہ

جامعہ ملّیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۲	بابت ماہ دسمبر سنہ ۱۹۶۵ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

مُدیر: ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

مصنف: ایڈورڈ شلس
مترجم: مشیر الحق

ہندوستانی دانشور کے معاشی مسائل

[یونیورسٹی آف شکاگو (امریکہ) کے پروفیسر ایڈورڈ شلس (Edward Shils) ہندوستانی دانشوروں پر اس نقطۂ نظر سے تحقیق کر رہے ہیں کہ جب ایک روایتی سماج اپنے کو "ماڈرن سوسائٹی" میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اس سماج کے دانشوروں کو کن کن مسائل سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ان کی تحقیق کی ابتدائی شکل ایک رسالہ کی صورت میں (The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Situation) کے عنوان سے ہیگ (نیدرلینڈ) کے پبلشر MOUTON & Co نے ۱۹۶۱ء میں شائع کی تھی۔ زیر نظر مضمون اسی رسالہ کے تیسرے باب The Economic Situation of Indian Intellectual کا ترجمہ ہے، جو مصنف کی اجازت سے شائع کیا جا رہا ہے۔]

ہندوستان میں کچھ ایسے تعلیم یافتہ لوگ ہیں جو آرام و آسائش کی زندگی گزارتے ہیں۔ ان خوش قسمت لوگوں میں کچھ تو سرکاری ملازمین ہیں، تھوڑے سے یا تو تاجر ہیں یا ٹاٹا ایسی ہندوستانی تجارتی فرموں یا غیر ملکی تجارتی فرموں میں اعلیٰ عہدہ دار ہیں۔ کچھ ایسے بھی ہیں جنھیں والدین سے معقول ترکہ ملا ہے۔ فلمی صنعت سے منسلک کچھ اہل قلم ہیں اور چند وہ ادیب جنھیں ان کی کتابوں کی غیر ملکی فروخت سے معقول آمدنی ہوتی ہے۔ کچھ ایڈیٹر ہیں اور چند ایک مشہور اخباری نامہ نگار ہیں جو خاصی اچھی رقم کما لیتے ہیں۔ مگر بحیثیت مجموعی ہندوستانی تعلیم یافتہ طبقے کی بہت بڑی تعداد مفلس کا شکار ہے۔

سنہ ۵۲-۱۹۵۱ء میں ہندوستانی یونیورسٹیوں اور کالجوں کے مجموعی اساتذہ کی چوتھائی تعداد ۱۵۰ روپے ماہوار سے کم تنخواہ پاتی تھی۔ تقریباً ۲ تہائی سے کچھ کم ایسے لوگ تھے جن کی تنخواہ ۲۵۰ روپے ماہوار سے کم تھی۔ ۱۱ فیصدی اساتذہ ۵۰۰ روپیہ ماہوار یا اس سے کچھ زیادہ پاتے تھے۔ اور صرف ایک فیصدی وہ لوگ تھے جنھیں ایک ہزار روپے ماہوار سے زیادہ تنخواہ ملتی تھی۔ ۴ سال بعد اگرچہ تنخواہوں میں تھوڑا سا اضافہ ہوا لیکن اس دوران میں اشیاء کی قیمتیں آسمان پر پہنچ گئی تھیں اس لئے معیار زندگی میں کوئی خاص فرق نہ آسکا[1]۔

ہندوستان میں اعلیٰ تعلیم کے معیار کو اونچا کرنے کے لئے یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے ایک نئی شرح تنخواہ تجویز کی، جس نے ہندوستان کی تمام یونیورسٹیوں میں ایک عام تبدیلی پیدا کردی، اس نئی شرح کے مطابق پروفیسر کی تنخواہ ۸۵۰ – ۱۲۵۰ روپے، ریڈر کی تنخواہ ۵۰۰ – ۸۰۰ روپے، اور لکچرر کی تنخواہ اس سے کم ہے۔ چونکہ یونیورسٹی کے اساتذہ کی بڑی تعداد لکچروں پر مشتمل ہے اس وجہ سے نئی شرح تنخواہ گو بہت حد تک پرکشش ہے لیکن حالات کے ساتھ پورا انصاف نہیں کرتی۔ علاوہ ازیں کمیشن کی مجوزہ شرح تنخواہ صرف ان اساتذہ کے لئے ہے جو کسی یونیورسٹی میں پڑھاتے ہیں، اور ایسے لوگ ہندوستانی یونیورسٹیوں اور کالجوں کے اساتذہ کی مجموعی تعداد کا صرف ۹ فیصدی ہیں اس شرح تنخواہ کا کوئی اثر ان ۰۰،۰۰۰ سے زیادہ کالجوں کے اساتذہ پر نہیں پڑتا جو ملک کی ۳۹ یونیورسٹیوں سے ملحق ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ یہ شرح تنخواہ ملک کی صرف ۴ مرکزی یونیورسٹیوں — علی گڑھ، دہلی، شانتی نکیتن، اور بنارس — میں نافذ ہے۔ ریاستی یونیورسٹیوں میں یہ شرح اسی وقت عمل پذیر ہوسکتی ہے جب ریاست کی وزارت تعلیم اس اضافہ کا ۲۰ فیصدی حصہ ادا کرنے پر راضی ہو۔ آج سے چند سال قبل جب کمیشن نے یہ تجویز پیش کی تھی تو کئی ایک ریاستوں میں شعبہ تعلیم کے ذمہ داروں نے اس

---

[1] اس سلسلے میں زیادہ تفصیلی معلومات کے لئے ملاحظہ ہو: دی رپورٹ آف دی یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن، دسمبر ۱۹۴۸ء۔ اگست سنہ ۱۹۴۹ء، دہلی، ۱۹۵۰ء، جلد ۱، صفحات ۷۳، ۶۲۸، نیز جلد ۲، حصہ ۲ صفحات ۱۵ سے ۱۴۴۔

تجویز کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا کیونکہ انھیں اس وقت..... اپنے مالی وسائل پر اعتماد نہ تھا، لیکن اب تقریباً تمام ریاستوں نے یہ تجویز مان لی ہے۔

یونیورسٹی کے اساتذہ کے علاوہ صرف وہ لوگ کچھ اچھی تنخواہ پاتے ہیں جو گورنمنٹ کالجوں میں پڑھاتے ہیں۔ پرائیویٹ کالجوں کے اساتذہ کے مقابلہ میں ان کی تنخواہیں زیادہ ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ دوسرے گورنمنٹ ملازمین کی طرح ان کو بھی پنشن وغیرہ کی سہولتیں حاصل ہوتی ہیں۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن نے بہت ہی دوراندیشی اور سخاوت سے کام لیتے ہوئے اب پرائیویٹ کالجوں کے اساتذہ کی حقیر تنخواہ میں بھی اضافہ کا فیصلہ کیا ہے۔ (حقیقتاً یہی اساتذہ اکثریت میں ہیں) ان اساتذہ کے لئے کمیشن نے حسب ذیل شرح تنخواہ کی سفارش کی ہے۔ پروفیسر ۶۰۰-۴۰-۸۰۰، ریڈر ۴۰۰-۲۵-۷۰۰، اور دوسرے اساتذہ (جو اکثریت میں ہیں) ۲۰۰-۱۵-۳۲۰-۲۰-۵۰۰ تقریباً ایک تہائی پرائیویٹ کالجوں نے کمیشن کی مجوزہ شرح تنخواہ کو منظور کر لیا ہے۔ بنیادی تنخواہ کے علاوہ ۱۰ فیصدی سے لے کر ۱۷ فیصدی تک مہنگائی الاؤنس دیا جاتا ہے۔ یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کی آرزو اگر پوری ہو جائے تو ہندوستانی اساتذہ ملک کے معیار زندگی کو دیکھتے ہوئے کسی حد تک اطمینان کا سانس لے سکتے ہیں۔ گویہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اگرچہ پروفیسر کی مجوزہ تنخواہ اس کی رہائش، کتابوں، اور علمی کام کرنے کے لئے ضروری سہولتوں کو مہیا کرنے کے لئے کافی ہے مگر پھر بھی ان سفارشات کے باوجود ملک کی عام معاشی صورت حال کو دیکھتے ہوئے یونیورسٹی اور کالجوں کے اکثر اساتذہ کی حالت میں کوئی خاص فرق نہ آئے گا۔[۱]

تنخواہوں میں سالانہ اضافہ جو تقریباً ہر یونیورسٹی اور کالج میں رائج ہے وہ دس روپے سے لیکر ۵۰ روپیہ ماہوار تک ہے۔ اور اس حساب سے شرح تنخواہ کی آخری چوٹی کو چھونے کے لئے بہ بہا برس

---

(۱) گورنمنٹ کی خواہشات اور حقیقی صورت حال میں جو فرق ہے اسے سنسکرت کالج مدراس کی افسوسناک شرح تنخواہ اچھی طرح سے نمایاں کرتی ہے۔ یہ ادارہ سنسکرت سے متعلق علمی تحقیقات میں مشغول ہے اور سنسکرت زبان کے طریقۂ تعلیم پر کئی ایک اچھی تحقیقات پیش کر چکا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں یہاں کے اساتذہ کو (جو کسی خانقاہ کے ممبر نہیں ہیں) ۸۰ روپیہ ماہوار تنخواہ ملتی تھی۔

وظیفہ خوار ہوتے ہیں۔ گورنمنٹ کالج کے اساتذہ ۵۵ سال کی عمر میں اپنی خدمات سے پنشن کے ساتھ سبکدوش کر دیے جاتے ہیں۔ یونیورسٹی کے اساتذہ ۶۰ سال سے لے کر ۶۲ سال کی عمر تک سبکدوش ہو جاتے ہیں سبکدوشی کی عمر کو بڑھانے کے لیے ہندوستان میں ایک عام رجحان پایا جاتا ہے۔ اس سلسلے میں یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن نے سفارش کی ہے کہ "پیرانہ سالی کی بنا پر سبکدوشی کی مدت ۶۰ سال ہونی چاہیے، لیکن اگر کسی پروفیسر کی صحت اچھی ہو تو اسے ۶۴ سال تک کام کرنے کی اجازت ہونی چاہیے"۔[۲۷]

گورنمنٹ ملازمین کے برخلاف یونیورسٹی اور پرائیویٹ کالجوں کے اساتذہ کو پنشن نہیں ملتی۔ انھیں ملازمت کے اختتام پر ایک بالمقطع رقم "پراویڈنٹ فنڈ" کے نام سے ملتی ہے۔ بظاہر یہ رقم بہت معقول نظر آتی ہے لیکن اکثر و بیشتر اساتذہ دوران ملازمت میں یہ رقم لڑکی کی شادی یا بیماری وغیرہ کے سلسلے میں قرض لے چکے ہوتے ہیں۔ اس طرح حقیقتاً سبکدوش ہونے کے بعد ان کے ہاتھ میں کوئی معتدبہ رقم نہیں آتی۔ "پراویڈنٹ فنڈ" کی رقم کو دوران ملازمت ہی میں ختم کر دینے کی بہت ساری صورتوں میں سے ایک صورت لڑکے کو اعلیٰ تعلیم کے لیے سمندر پار بھیجنا ہے۔ بہرصورت ایک ایسے ملک میں جہاں پیشہ ورانہ ملازمتوں کا ملنا بہت مشکل ہے، اکثر اساتذہ کو ۵۵ اور ۶۰ سال کی عمر میں نئی زندگی شروع کرنے کے لیے پھر سے جد و جہد کرنی پڑتی ہے۔ بلاشبہ ان میں کچھ مستثنیات بھی ہیں کیونکہ بعض اساتذہ کو ان کی لکھی ہوئی درسی کتابوں کی آمدنی ہوتی ہے اور کچھ لوگ ورثہ میں پائی ہوئی جائداد کی آمدنی رکھتے ہیں اگرچہ ایسے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہے کیونکہ عموماً خوش حال گھرانوں کے لوگ استاد بننا پسند نہیں کرتے۔ گنتی کے کچھ لوگ پنشن لے لینے کے بعد صحافتی دنیا میں داخل ہو جاتے ہیں اور اس طرح جینے کا سہارا پیدا کر لیتے ہیں۔ کچھ لوگ ثانوی مدارس کے استاد یا دفتر کے کلرک یا پرائیویٹ اسکول کے نگراں بن جاتے ہیں۔ کچھ ایسے بدنصیب بھی ہوتے ہیں جو ایسی حقیر ملازمتوں پر قانع ہو جاتے ہیں جہاں انھیں ہر وقت ناپائداری اور تحقیر دونوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

اس صورت حال کا نتیجہ یہ ہے کہ جب بھی موقع ملتا ہے اساتذہ درسگاہوں کو سلام کر کے گورنمنٹ

۲۷۔ دی رپورٹ آف دی یونیورسٹی ایجوکیشن، مذکورہ بالا، جلد ۱، ص ۸۱

کی ملازمت میں چلے جاتے ہیں۔ جہاں تنخواہ اور حیثیت دونوں ہی اونچی ہوتی ہے۔ یہ رجحان اتنا شدید ہے کہ یونیورسٹی اور کالج کے ذمہ داران اکثر یہ کہتے سنے جاتے ہیں کہ ان کے حصے میں وہی بچے کھچے لوگ آتے ہیں جو نہ گورنمنٹ ملازمت پانے کے اہل ہیں اور نہ اتنے خوش قسمت ہیں[۸۲]۔ بہرحال اس رجحان میں جو بھی حقیقت ہو لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ گورنمنٹ کی ملازمت، مادی نقطۂ نظر سے، یونیورسٹی اور کالج کی ملازمت سے بدرجہا بہتر ہے۔ ایک استاد جسے کالج میں ڈھائی تین سو روپے کی یافت ہوتی ہے منسٹری میں بآسانی ساڑھے پانچ سو روپے ماہوار تک حاصل کرسکتا ہے۔ یونیورسٹی کا تقریباً ایک ہزار روپے ماہوار پانے والا پروفیسر گورنمنٹ کی ملازمت سے کم ازکم ۱۵۰۰ روپے ماہوار پیدا کرسکتا ہے۔ اسی طرح گورنمنٹ کی مختلف سائنسی تجربہ گاہوں میں کام کرنے والوں کی آمدنی تعلیمی اداروں میں اتنی ہی صلاحیت اور قابلیت رکھنے والوں کے مقابلے میں بہت اچھی ہوتی ہے، علاوہ ازیں گورنمنٹ کی تجربہ گاہوں میں کام کرنے کی سہولت بھی زیادہ ہوتی ہے۔

ہندوستان میں ایک استاد کے لئے تجارتی دنیا میں کوئی جگہ نہیں ہے، سوائے ان معدودے چند اشخاص کے جنھیں کیمیکل انڈسٹریز یا غیرملکی تجارتی فرموں میں جگہ مل گئی ہے۔ ہندوستان کے صنعتی، تجارتی، اور مالیاتی اداروں میں آرٹس گریجویٹ یا بہت ہی اعلیٰ سائنسدانوں کے لئے مواقع بہت کم ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ان اداروں میں ملازمتیں عموماً رشتہ داروں کو دی جاتی ہیں،

---

۸۲ ایک مخصوص مثال: "آئی۔اے۔ایس کی شرح تنخواہ کے اعلان نے تعلیم کو مہلک ضرب پہنچائی ہے۔ جونیر ملازمین کی شرح تنخواہ ۳۵۰۔۔۹۵۰ ہے۔ پھر ۶ سال کی ملازمت کے بعد انھیں سینیر گریڈ (۶۰۰۔۔۱۸۰۰) میں داخل ہونے کی امید ہوتی ہے۔ ان شرحوں کا مقابلہ ذرا الہ آباد اور لکھنؤ یونیورسٹی کی شرح تنخواہ سے کیجئے۔ پروفیسر ۸۰۰۔۔۵۰۔۔۱۲۵۰، ریڈر ۵۰۰۔۔۲۵۔۔۸۰۰، لکچرر ۲۰۰۔۔۲۰۔۔۴۰۰..." (شہادت آر، کے سنگھ، رپورٹ آف دی یونیورسٹی ایجوکیشن کمیشن، جلد ۲، حصہ ۲، ص ۹۰۲)۔ نیز ملاحظہ ہو ڈاکٹر پی، ایل، سریواستو کی زبانی شہادت، رپورٹ، مذکورہ بالا، ص ۹۰۶۔ "پچھلے برسوں میں قابل ترین لڑکے گورنمنٹ کی ملازمت میں چلے گئے۔ صرف وہ لڑکے ہمارے اسٹاف میں شامل ہوئے ہیں جو مقابلے کے امتحانوں میں کامیاب نہ ہوسکے۔"

دوسرے یہ ادارے یونیورسٹی کے سند یافتوں میں کوئی خاص دلچسپی نہیں رکھتے۔ انجنیری کے ادارے قابل انجینیروں کو ملازم رکھنے پر مجبور ہیں لیکن بحیثیت مجموعی سائنس کا استعمال ہندوستانی صنعتوں میں جاپان، روس اور دوسرے مغربی ممالک کے مقابلہ میں ابھی تک بہت ہی معمولی ہے۔ اس وجہ سے سائنس یا کامرس کے اساتذہ کے لئے بہت ہی مشکل ہے کہ وہ نجی صنعتوں میں مشیر کار کی حیثیت سے ملازمت کرکے مزید آسانی پیدا کرسکیں۔

صحافت کے پیشے میں بھی تنخواہیں بہت معمولی ہیں، سوائے اس کے کہ کوئی شخص کسی اہم روزنامہ کی سب سے اونچی کرسی پر بیٹھا ہو۔ درمیانی اور نچلی سطح کے صحافیوں اور یونیورسٹی و کالج کے اساتذہ کی تنخواہوں میں کوئی قابل ذکر فرق نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ایک صحافی کی ملازمت بہت ہی غیر یقینی ہوتی ہے، اور اسے وہ عزت بھی حاصل نہیں ہوتی جو اساتذہ کو اپنی تمام حرماں نصیبی کے باوجود حاصل ہے۔ (پھر اس میں بھی انگریزی زبان اور ہندوستانی زبان کے صحافیوں کا فرق ہے) ہندوستانی زبان کے صحافیوں کی تنخواہ انگریزی زبان کے صحافیوں کی تنخواہ کا تقریباً ۵۰ فی صدی ہوتی ہے۔[۵۸] (انگریزی صحافت میں تنخواہوں کا معیار ۲۵۰ روپئے سے ۳۵۰ روپے ماہوار تک ہے۔ اگر کوئی خوش نصیب مراسلہ نگار دہلی میں متعین ہو تو اسے ۸۰۰ روپے سے لے کر ایک ہزار روپے تک ملنے کے امکانات ہیں۔ چند بہت ہی اہم روزناموں کے ایڈیٹر اور اعلیٰ نامہ نگار تقریباً ۲ ہزار روپے ماہوار اور کبھی کبھی اس سے زیادہ بھی کما لیتے ہیں۔) انگریزی اخبارات اگرچہ تعداد میں کم ہیں لیکن مالی حیثیت سے مستحکم ہیں۔ ان کا حلقہ اشاعت وسیع اور ان کے پاس کام کرنے والے زیادہ ہیں۔

---

[۵۸] پریس کمیشن کی رپورٹ کے مطابق اس صدی کے ابتدائی پچاسویں برس میں انگریزی زبان کے ۳۲ پرانے صحافی ایسے تھے جو تقریباً ۵۰۰ روپے ماہوار پاتے تھے اس کے مقابلے میں ہندوستانی زبان کے صرف ۲ صحافی تھے جنھیں اتنی تنخواہ ملتی تھی۔ دوسری طرف ہندوستانی زبان کے ۸۶ پرانے صحافی ایسے تھے جنھیں ۲۵۱ روپے سے کم تنخواہ ملتی تھی اور انگریزی زبان کے صرف ۷ پرانے صحافی ایسے تھے جن کی تنخواہوں کا معیار یہی (۲۵۱ روپے سے کم) تھا۔ ملاحظہ ہو: دی رپورٹ آف دی پریس کمیشن نئی دہلی ۱۹۵۴ء، حصہ ۱، ص ۱۷۷، ۱۷۹

انگریزی زبان کے تجربہ کار صحافی اگر چاہیں تو گورنمنٹ کی ملازمت آسانی سے حاصل کرسکتے ہیں، یا وہ کسی غیر ملکی فرم یا کسی بڑی مالیاتی کمپنی میں "افسر رابطہ عوام" کی جگہ حاصل کرسکتے ہیں، ان صحافیوں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنے اخبار کے ساتھ ساتھ کسی غیر ملکی اخبار یا غیر ملکی نیوز ایجنسی کے لئے کام کرکے مزید آمدنی پیدا کرتے ہیں۔ بعض لوگوں کو ان کی تصنیفات کی آمدنی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ ذہن میں رکھنا چاہئے کہ ہندوستان میں مغرب کے برخلاف ادب اور صحافت میں چولی دامن کا ساتھ نہیں ہے، اور یہ بھی نہ بھولنا چاہئے کہ ادب سونے کی کوئی کان نہیں ہے جو دوسرے میدانوں میں کام کرنے والوں کی تنخواہوں میں کسی معقول اضافہ کا سبب بن سکے۔ پیشہ ور ادیب، اگرچہ ہر دروازے پر ٹکر مارتے ہیں، درجنوں کتابیں، بے شمار مضامین اور کہانیاں لکھتے ہیں، کتابوں پر تبصرے کرتے ہیں، اور جب کبھی موقع پاتے ہیں تو انھیں ریڈیو پر سناتے بھی ہیں لیکن ان تمام دردسری کے باوجود عموماً دو سو روپے ماہوار سے زیادہ نہیں پیدا کر پاتے۔

بنگال میں ادب کو پیشے کی حیثیت سے اختیار کرنے کا رواج نسبتاً پرانا ہے۔ لیکن وہاں بھی مجھے کوئی یسا ادیب نہیں ملا جو صرف اپنی تخلیقات کے سہارے زندہ ہو۔ حتیٰ کہ بنگال کے ۲ مشہور ادیب جو صرف پنی تصنیفات پر زندہ رہ سکتے تھے انھوں نے بھی زائد آمدنی کی خاطر فلم کمپنیوں کا سہارا لے رکھا ہے۔ یک مشہور صحیفہ کے مدیر نے، جو شاعر اور ناول نگار بھی ہیں، صرف اپنی تخلیقات پر زندہ رہنے کے لئے بت سخت جد و جہد کی، (متفرق ادارتی کام کرنے کے علاوہ وہ تقریباً ۸۰ کتابوں کے مصنف ہیں) لیکن ں کے باوجود وہ صرف اتنا پیدا کرسکے کہ اپنی اور اپنے چھوٹے سے خاندان کی بمشکل پرورش کرسکیں۔

ہا وجہ ہے کہ ہندوستانی ادیب اکثر و بیشتر کالجوں اور یونیورسٹیوں میں پناہ لیتے ہیں جہاں وہ انگریزی اردو، یا مرہٹی یا کوئی دوسری ہندوستانی زبان اور اس کا ادب پڑھاتے ہیں۔ یہ ادیب ان اداروں ں مفلس پناہ گزیں کی زندگی گزارتے ہیں کیونکہ ہندوستان میں دوسرے بڑے ممالک کے برخلاف صرف د گنے چنے ادیب اپنی متعینہ آمدنی میں ادب کے ذریعہ مزید اضافہ کرسکتے ہیں۔ حد یہ ہے کہ جو لوگ ں کی جھلملاتی دنیا میں کام کرتے ہیں ان کی آمدنی بھی غیر یقینی ہوتی ہے۔ ایک غیر معمولی کامیاب اور محنتی

مصنف جو استاد ہو، یا صحافی ہو، یا دفتر میں ملازم ہو، یا (بحیثیت مستثنیٰ) تاجر ہو، ممکن ہے کہ اپنی سالا[نہ آمدنی]
میں ایک ہزار سے دو ہزار روپے کا اضافہ کر سکے۔ ہندوستان میں شاید ہی ایک یا دو ادیب ایسے ہو[ں]
جو اس رقم سے زیادہ پیدا کرتے ہوں۔ وہ خوش نصیب جنھوں نے فلمی دنیا سے رشتہ جوڑ لیا ہے
مجموعی بہتر حالت میں ہیں، اگرچہ ابھی تک ہندوستان میں فلمی صنعت مغرب کے برخلاف ڈانوا[ڈول]
میں ہے[1]۔ چند ایسے پیشہ ور ادیب جو فلمی دنیا میں سینریو لکھنے کے لئے مشہور ہیں وہ ڈیڑھ ہزار۔
دو ہزار روپے ماہوار تک کما لیتے ہیں۔ لیکن فلمی ادیبوں میں بھی اکثریت انھیں لوگوں کی ہے جن کی
معیار اس سے بہت کم ہے۔ اگرچہ ان کے لئے ممکن ہے کہ جب تک ان کا رشتہ فلمی دنیا سے باقی
وہ ۵۰۰ سے لے کر ایک ہزار ماہوار تک کما سکتے ہیں۔

ہندوستان میں تقریباً ۵۰ ایسے مصور ہیں جنھیں پیشہ ور مصور کہا جا سکتا ہے۔ ان
میں سے کچھ آرٹس اسکولوں میں ملازمت کرتے ہیں۔ ایک مصوّر کے بارے میں مجھے معلوم ہے
ایک غیر ملکی بنک میں کل وقتی ملازم ہے۔ کچھ ایسے ہیں جنھیں وقتاً فوقتاً گورنمنٹ کے کسی منصوبے
آمدنی ہو جاتی ہے[2]۔ بعض ایسے بھی ہیں جنھیں تصویر کے شوقین خریداروں سے، جن میں اکثریت
خریداروں کی ہوتی ہے، ۲ ہزار روپے سے لے کر ۱۰ ہزار روپے تک سالانہ آمدنی ہو جاتی
باقی مصورین ایسے ہیں جو ہندوستان کی نو زائیدہ اشتہاری صنعت کے سہارے زندگی گزار[تے]
کرتے ہیں۔ ایسے مصور اس صنعت میں تجارتی مصور کی حیثیت سے کام کرتے ہیں یا پھر فن
اپنی تباہ حالی پر قانع رہتے ہیں۔

---

[1] ہندوستانی فلمی صنعت کے ہوائی قلعوں کا دلچسپ مرقع دیکھنے کے لئے ملاحظہ ہو، آر۔ کے۔ نارائن کی کتا[ب]
"سمپت"۔ یہ کتاب امریکہ میں دی پرنٹر آف مالگڈی The Printer of Malgudi کے عنوان سے،
مشیگن سے شائع ہوئی ہے۔

[2] گورنمنٹ نے تمام سرکاری عمارتوں میں آرائش اور سجاوٹ کے لئے ایک اسکیم بنائی ہے، اور اس منصوبہ کے
متعین رقم خرچ کرتی ہے۔ اگرچہ اس پالیسی پر ہمیشہ عمل درآمد نہیں ہوتا۔

ایسی صورت میں ہندوستان کے دانشور بھلا کیا تخلیق کر سکتے ہیں! لیکن اس صورت حال کے باوجود اسی ہندوستان میں ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ماہوار آمدنی تجارت یا قانون یا ڈاکٹری کے پیشے سے یا سول سروس اور سفارتی ملازمتوں میں اعلیٰ عہدہ دار ہونے کی وجہ سے ۵ ہزار روپے ماہوار سے بھی زیادہ ہوتی ہے اس حلقے میں بھی ایسے لوگ ہیں .... جو ذہنی تخلیقات پیش کرنے کا وقت نکال لیتے ہیں۔ ایسے لوگ اگرچہ چند ہیں لیکن وہ ہیں اور ممتاز ہیں۔ مثلاً مسٹر پرشوتم ترکم داس، مسٹر اننت لال، مسٹر دینیش داس بروکر، مسٹر جی این جوشی، مسٹر بالچندر راجن۔ ایسے لوگوں میں خود ذہنی تخلیق پیش کرنے والوں کے علاوہ ایک اچھی خاصی تعداد ان لوگوں کی ہے جو ادب اور فن کے قدر دان اور سرپرست ہیں۔ یہ لوگ دوسروں کی تخلیقات اور تصاویر کو ہاتھوں ہاتھ لیتے ہیں، ادیبوں اور مصوروں کی صحبت کو غنیمت جانتے ہیں اور اس طرح ذہنی تخلیقات کی نشوونما میں ہاتھ بٹاتے ہیں۔

دوسری طرف افسوسناک حد تک غیر مطمئن ہزاروں لاکھوں ایسے گریجویٹ موجود ہیں جو کلرکی کر کے سو، دو سو روپے ماہوار کماتے ہیں اور اپنی زندگی کو سنوارنے کی خاطر ہندوستان ہی میں یا ہندوستان کے باہر جا کر مزید تعلیم کا غیر تحقیقی خواب دیکھتے رہتے ہیں۔ ان ہزاروں لاکھوں نوجوانوں میں چند سو حقیقتاً اہل قلم ہیں یا ان میں اہل قلم ہونے کی صلاحیت ہے، ورنہ ہزاروں نوجوان صرف اس وجہ سے اپنے کو دانشوروں کی صف میں شامل سمجھتے ہیں کہ انھیں ہمنگوے یا اسٹیفن زوائگ یا سومرسٹ مام کے ناولوں کا چسکا ہے، یا ان کے ہاتھ میں وقت بے وقت بلٹز، کرنٹ، دی السٹریٹیڈ ویکلی آف انڈیا یا ریڈرز ڈائجسٹ کے پرچے ہوتے ہیں، یا کبھی کبھی وہ "نیو اسٹیٹسمین" پر یا "ٹائم" کے کسی پرانے پرچے پر جھلتی ہوئی نظر ڈال لیتے ہیں۔

(۲)

اگر ہندوستان کے دانشوروں کو زندہ رکھنا ہے تو پھر اس بات کا انتظام کرنا پڑے گا کہ انھیں پورے وقت کی ملازمت سے جو تنخواہ ملتی ہے اس میں وہ کہیں نہ کہیں سے اضافہ کر سکیں — ہندوستانی دانشوروں کی اکثریت شادی شدہ ہے، اور ان کے کندھوں پر کئی بچوں کا بوجھ ہوتا

ہے۔ اس کے علاوہ اکثر گھرانوں میں ایک اکیلے دانشور کے اوپر اس کے والدین، بیوہ بہنوں، بے
اور بیمار بھائی، یتیم بھانجے بھتیجوں کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ نئی روشنی سے متاثر خاندان کے دانشوروں
بھی ایسی مثالیں خال خال ملیں گی جہاں بیویاں بھی ملازمت کرتی ہوں۔ بہت ہی کم لوگ ایسے
گے جنھیں ان کی تنخواہ کے علاوہ خاندانی جائداد سے بھی کچھ حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ ابھی تک بڑ
گھرانے میں تھوڑی بہت زمین موجود ہے لیکن اس سے جو پیداوار ہوتی ہے وہ خاندان کے
ممبر کی ضروریات کے لئے بمشکل کافی ہوتی ہے جو اس زمین کی دیکھ بھال کرتا ہے۔ دانشور
کے حلقے میں صنعتی یا تجارتی حصوں کی آمدنی عنقا کا حکم رکھتی ہے۔ میں نے جتنے ہندوستانی دانشو
سے گفتگو کی ہے اس میں سے صرف ایک فیصدی ایسے لوگ تھے جو خاندانی جائداد کے سہارے
زندگی گزار رہے تھے۔

مزید کام اضافہ آمدنی کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے، اور یہ مزید کام بغیر سخت اور ناپسندیدہ
کے نہیں مل سکتا۔ اس سلسلے میں "ٹیوشن" ایک بہت بڑی چیز ہے۔ گزشتہ زمانے میں ہندوس
طالب علموں کو امتحان پاس کرنے میں خاصی دقت ہوتی تھی، یا یوں کہئے کہ انھیں اسباق کو سمجھ
نصابی کتابوں کے پڑھنے میں اتنی دشواری ہوتی تھی کہ وہ عموماً نجی طریقہ سے کسی استاد کی بالمعاو
حاصل کر سکتے تھے۔ یہ سلسلہ اب تک جاری ہے۔ قواعد ملازمت میں کوئی ایسی شرط نہیں ہوتی
اساتذہ کو اپنے طالب علموں یا دوسرے اساتذہ یا دوسرے کالجوں کے طالب علموں کو بالمعاو
تعلیم دینے سے روک سکے۔ اس ذریعہ سے کئی سو روپے ماہوار کی آمدنی ہو سکتی ہے، لیکن یہ
وقتی ذریعہ آمدنی ہے جو پورے سال باقی نہیں رہتا۔ نیز ایک پورے وقت کے ملازم کے او
کی وجہ سے خاصا بار پڑتا ہے۔

کالج اور یونیورسٹی کے اساتذہ کے لئے خصوصاً اور دوسرے دانشوروں کے لئے عموماً
آمدنی کا ایک دوسرا ذریعہ امتحانات کے پرچے جانچنا ہے۔ آمدنی کا یہ ذریعہ زیادہ سے زیاد
ہزار روپے سالانہ تک محدود ہوتا ہے۔ کیونکہ جو لوگ اس کے کرتا دھرتا ہوتے ہیں وہ اس

بہت سارے لوگوں کو احسانمند بنانے کی کوشش کرتے ہیں۔ عموماً ممتحن حاصل کرنے اور اسے قبضے میں رکھنے کے لئے بہت سارے ہتھکنڈوں سے کام لینا پڑتا ہے، اور اس وجہ سے ہندوستان کے اعلیٰ تعلیم کے اداروں میں اساتذہ کے اندر باہمی رشک و رقابت اور سیاست بازی کی فضا پیدا ہوگئی ہے۔ پھر سب سے بڑا نقصان ممتحنی سے یہ ہوتا ہے کہ ممتحن کی طویل چھٹیاں امتحان کے پرچوں کو جانچنے اور اس سے متعلق فروعی مجلسوں میں شرکت کی نظر ہو جاتی ہیں، اور خود استاد کے پاس مطالعہ کرنے یا کسی قسم کی تحقیق کرنے کا وقت بالکل نہیں بچتا۔

آمدنی میں اضافہ کرنے کا ایک "علمی ذریعہ" اپنے قلم کو بھاڑے کا ٹٹو بنا کر طالب علموں کے لئے "نوٹس" تیار کرنا ہے۔ اس ذریعہ آمدنی کی اکثر لوگ مذمت کرتے ہیں لیکن پھر بھی یہ سلسلہ جاری ہے۔ یہ معیوب کام جسے ایک استاد چند برس کی مدت میں ۳۰، ۴۰ کی تعداد میں کرسکتا ہے گھٹیا سے کتابچے، پمفلٹ یا کبھی کبھی خاصی ضخیم کتاب کی شکل میں پیش کیا جاتا ہے۔ ان میں وہ تمام مسائل پوری جانفشانی اور قابلیت سے حل کر دیئے جاتے ہیں جن کے اگلے امتحان میں پوچھے جانے کی امید ہوتی ہے، پچھلے امتحانی سوالات کے جوابات ہوتے ہیں، مشکل الفاظ کی تشریح ہوتی ہے اور بہت سارے گذشتہ نقادوں اور شرح نگاروں کے حوالے ہوتے ہیں۔ غرضیکہ پورا مجموعہ افسوسناک حد تک سطحیت کی مثال ہوتا ہے۔ اس کام کے معاوضہ میں ایک استاد سینکڑوں روپے سال پیدا کرسکتا ہے۔ اور اگر خوش قسمتی سے اس کے "نوٹس" مقبول ہوگئے تو پھر اسے ہزاروں روپے سال کی آمدنی ہوسکتی ہے۔ اس سے ذرا اونچی تصنیفی سطح پر بعض اساتذہ شکسپیر کے کسی ڈرامے، یا برک کی تقریروں یا اسی قسم کی دوسری تحریروں کو مرتب کرتے ہیں۔ اگر مرتب خوش نصیب ہو اور اس کی کتاب طالب علموں کے ضروری مطالعہ کی فہرست میں، یا نصاب میں داخل ہو جائے تو اسے ہزاروں روپے سال کی آمدنی ہونے لگے گی۔ اس طرح ممکن ہے کہ ایک استاد ہندوستان کی لالی تعلیمی زمین سے اپنے ذریعہ معاش کے لئے کچھ مزید پیدا کرلے اور بعض مخصوص حالات میں اتنا پیدا کرلے کہ نسبتاً اچھی زندگی گذار سکے۔

ان اساتذہ اور اہل قلم کے واسطے، جنھیں لیاقت کے ساتھ ساتھ "ذرائع" کی دولت بھی حاصل

ہے، آمدنی کا ایک اچھا ذریعہ ریڈیو بھی ہے۔ ایک تقریر، یا کسی کتاب پر تبصرہ، یا کسی کہانی سے زیادہ سے زیادہ ۵۰ روپیہ مل سکتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ریڈیو پر کامیاب ہو جائے تو اس شرح سے اسے زیادہ سے زیادہ ایک ہزار روپے سال تک کی آمدنی ہو سکتی ہے[۷۰]، لیکن ہندوستان میں ایسے خوش قسمت چند ہی ایک ہوں گے۔ ریڈیو کے علاوہ مزید آمدنی کے چند اور ذرائع بھی ہیں، لیکن درحقیقت ضرورت کو دیکھتے ہوئے وہ ناکافی ہیں۔ ایک ذریعہ سرکاری مطبوعات مثلاً مارچ آف انڈیا، کوروکیشترا، یوجنا وغیرہ میں مضامین لکھنا ہے۔ لیکن ایسی وقتی صحافت کے لئے کسی کے حصے میں جتنے صفحات آتے ہیں وہ بہت ہی محدود اور ناکافی ہوتے ہیں۔

بہرحال مزید آمدنی کے ان تمام ذرائع کے باوجود ہندوستانی دانشور بہت غریب ہے۔ ان تھوڑے سے لوگوں کو چھوڑ کر، جو اگرچہ اپنی سرگرمیوں اور ذوق کی بنا پر دانشور شمار ہوتے ہیں لیکن حقیقتاً ان کی تمام قوتیں ان کے پیشوں، انتظامی ذمہ داریوں اور تجارتی امور کی دیکھ بھال میں صرف ہوتی ہیں، چند ہی دانشور ایسے ہوں گے جو "امیر" کہے جا سکیں۔ حقیقی امرار سے تعلق رکھنے والے دانشور اب انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ اور اس بات کا قوی امکان ہے کہ یہ لوگ روز بروز کم ہوتے جائیں گے، کیونکہ ایسے دانشور عموماً زمیندار، صاحب جائداد اور سول سروس کے طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور اب زمینداری کے ختم ہو جانے جائدادوں پر ٹیکس کا بھاری بوجھ پڑ جانے اور سول سروس کے ملازمین پر گورنمنٹ کے معاشی ترقی کے منصوبوں

---

[۷۰] سرکاری ملازمین کی کوئی چیز اگر نشر ہوتی ہے تو انھیں معاوضہ کم ملتا ہے۔ ابھی کچھ ہی دن پہلے تک ان کی تمام تحریریں، خواہ وہ کسی موضوع پر ہوں، محکمہ کے نگراں کی نظر سے گزرنی ضروری ہوتی تھیں، اور اس کا جو بھی معاوضہ ملتا تھا وہ سرکاری خزانہ میں چلا جاتا تھا۔ لیکن اس طریق کار میں اب تبدیلی ہو گئی ہے۔ تبدیلی کے اسباب میں سے ایک سبب ہندوستان کے ایک مشہور اہل قلم کی جرأت مندانہ ضد ہے، جو اس وقت گورنمنٹ کے ملازم تھے ــــــ صورت حال کو اور ابتر کرنے کے لئے کم از کم بعض وہ محکمے، جہاں دانشور، خصوصاً اہل قلم ادیب ملازم ہوتے ہیں، اپنے ملازمین کو دفتری اوقات کار کے علاوہ کوئی ادبی کام کرنے کی اجازت اس بنا پر نہیں دیتے کہ اس طرح جو تخلیقی صلاحیت گورنمنٹ کے حصے میں آنے والی ہو گی وہ باہر ضائع ہو جائے گی۔

کو چلانے کی ذمہ داری پڑ جانے کی وجہ سے یہ ذریعہ بھی مسدود ہوتا جا رہا ہے۔ جو لوگ تجارت یا قانون کے پیشے سے دولت اکٹھی کر کے کلچر کی سرپرستی کرتے تھے ان کے پاس اس قسم کی قدر دانی کے لئے نہ تو فاضل وقت ہے نہ ہی وافر دولت ہے اور جو نو دولتئے ہیں ان میں بظاہر اس قسم کا کوئی ذوق نہیں ہے۔

آج کے ہندوستان میں غیر سرکاری جماعتوں کی طرف سے ادب کی سرپرستی شاذ و نادر ہوتی ہے ہندوستانی صنعت کاروں میں صرف ٹاٹا کی مثال اس سلسلے میں منفرد ہے۔ گذشتہ زمانے میں دولت مند ہندوستانیوں نے بڑی بڑی رقمیں کالج، یونیورسٹی اور تحقیقاتی اداروں کے لئے وقف کی تھیں لیکن اس وقت سائنسی، تحقیقاتی، ادبی اور فنی کاموں کے لئے ذاتی اوقاف ہندوستان میں مغربی دنیا کے مقابلے میں بہت کم ہیں۔ پہلے اکثر والیان ریاست طالب علموں کو وظائف دیتے تھے، تحقیقی کام کرنے والوں کی امداد کرتے تھے، لیکن اب اس قسم کی سرپرستی تقریباً ختم ہو چکی ہے کیونکہ بعض والیان ریاست اگرچہ اب بھی خاصی دولت کے مالک ہیں لیکن وہ اپنے کو مظلوم، پابند اور آزردہ پاتے ہیں۔ نجی سرپرستی کی افسوسناک صورت حال کو دیکھتے ہوئے ہندوستان کی حکومت ادیبوں اور فنکاروں کو مختلف نیم سرکاری اکادمیوں کی طرف سے ان کے نمایاں ادبی اور فنی کاموں پر انعامات دیکر ہمت افزائی کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ انعامات اگرچہ خاصے وقیع ہوتے ہیں لیکن اتنے کم ہیں کہ ہندوستان کے عام دانشوروں کی مالی حالت کو دیکھتے ہوئے یہ بالکل ناکافی ہیں۔

(۳)

اوسطاً ۲۵۰ روپے ماہوار کی اس آمدنی میں ہندوستانی دانشوروں پر کٹھن گھڑی گزرتی رہتی ہے۔ اگرچہ مغربی ملکوں کے مقابلے میں ضروری اشیاء کی قیمتیں کم ہیں، اور ان لوگوں کی ضروریات بھی بہت حد تک معتدل ہیں، وہ خرچ بھی بہت ہاتھ روک کر کرتے ہیں پھر بھی یہ لوگ کچھ پس انداز نہیں کر سکتے، اور مادی تعیشات کا بار تو بہت ہی مشکل سے اٹھا سکتے ہیں ـــــ اگر ہندوستانی دانشور لڑکی کا باپ ہے تو گو وہ جہیز نہ دے گا پھر بھی اسے شادی کا انتظام کرنا ہوگا اور اکثر و بیشتر حالات میں وہ اپنے بچوں کو انگریزی بول چال سکھنے، اور انگریزی ادبیات سے ذوق پیدا کرنے

کے لئے ایسے اسکولوں میں بھیجے گا جہاں تعلیم کا معیار اونچا مانا جاتا ہے اور اسی حساب سے فیس بھی زیادہ ہوتی ہے۔ ہندوستانی دانشور خواہ کتنا ہی غریب ہو مگر گھریلو کاموں کے لئے ایک یا ایک سے زیادہ ملازمین رکھنے کی کوشش کرتا ہے اگر وہ کسی بڑے شہر میں رہتا ہے تو مکان سے دفتر یا کالج اور اسکول جانے کے لئے ہر روز اسے بس یا ریل کا کرایہ برداشت کرنا پڑتا ہے۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے اخراجات کے علاوہ اسے اپنے کپڑوں پر بھی ایک رقم خرچ کرنی پڑتی ہے۔ اگرچہ ہندوستانی دانشور عموماً مغربی لباس نہیں پہنتا لیکن وقت ضرورت کے لئے اسے اپنے ملبوسات کی الماری میں دو ایک مغربی لباس رکھنے ہی پڑتے ہیں۔

اس مختصر محدود آمدنی، لامحدود خرچ اور اتنے بڑے گھریلو عملے کے ساتھ ہندوستانی دانشور کے مکان میں خاص اس کے لئے شاید ہی ایک کمرہ ہو جس میں گھر کے دوسرے افراد دندانہ نہ چلے آتے ہوں۔ ہندوستانی گھرانوں میں اس کی بھی عادت نہیں ہے کہ جب دانشور کچھ لکھنے، پڑھنے، یا دوسرے دن کے اسباق کو تیار کرنے میں مشغول ہو تو گھر کے دوسرے لوگ پنجوں کے بل چلیں یا آہستہ آہستہ باتیں کریں۔ ہندوستانی گھریلو زندگی میں تخلیہ کا تصور ہی نہیں ہے۔ دانشور کے مطالعہ کرنے کا کمرہ (اگر ہوتا بھی ہے تو) بہت چھوٹا ہوتا ہے۔ اس میں اتنی جگہ نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کاغذات اور کتابیں آزادی سے بکھیر سکے۔ گرمی کی شدت، کیڑوں اور دیمک کی وجہ سے کتابوں کو عموماً لوہے کی الماری میں رکھنا پڑتا ہے، اور کبھی کبھی اس الماری میں کپڑوں، گھریلو ضروریات کی چیزوں اور خاندانی دستاویزات کے لئے بھی جگہ نکالنی پڑتی ہے۔

ان اسباب کے باعث ہندوستانی دانشوروں کے لئے ممکن نہیں ہے کہ وہ انگریزی یا ہندوستانی زبان کی کتابوں کی خود اپنی کوئی لائبریری بنا سکیں۔ ہندوستان میں جتنے دانشوروں سے میں نے ان کے گھر پر جا کر گفتگو کی ان میں سے تقریباً ۲۵ اشخاص ایسے تھے جن کے پاس چند سو کتابوں کی ذاتی لائبریری تھی۔ جتنے ذاتی کتب خانوں کا میں نے مشاہدہ کیا ان میں اکثریت ان کی تھی جن میں ۲۵ سے لیکر ..ا کتابیں تھیں، اور ان میں بھی ہائی اسکول اور کالج کی نصابی کتابیں شامل تھیں۔ غیر نصابی کتابوں

میں اکثر و بیشتر کتابیں کاغذی جلد (Paper back) کی تھیں جن میں سے اچھی خاصی کتابیں ہندوستانی موسم، رطوبت اور کیڑوں کے انتقام کی نظر ہو چکی تھیں۔ چند ذاتی کتب خانے ایسے بھی تھے جن میں تاریخ، فلسفہ، سیاسی نظریات اور معاشیات سے متعلق کتابوں کی ایک معقول تعداد تھی۔ یقیناً یہ کتابیں اس وقت خریدی گئی ہوں گی جب کہیں سے چھپر پھاڑ کر پیسے مل گئے ہوں گے یا پھر مستقبل کی طرف سے آنکھیں بند کر لی گئی ہوں گی۔

بہرحال اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہندوستانی دانشور مطالعہ کا شوقین نہیں ہے۔ ایسے بہت سارے لوگ جن کے پاس خود اپنی گنتی کی چند گنی چنی کتابیں ہوں گی اپنے دوست احباب سے مانگ کر کتابیں پڑھتے ہیں۔ ہندوستانی دانشوروں کی کتابوں کی کم خریداری پر یقین کے ساتھ یہ فیصلہ کرنا کہ وہ پڑھتے بھی کم ہیں، مناسب نہیں ہے۔ کیونکہ ہندوستان میں ایک کتاب عموماً باری باری دس بیس ہاتھوں سے گزرتی ہے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے اصل مالک کے پاس واپس بھی نہیں آتی۔ مغربی دنیا کے برخلاف ہندوستان میں ایک کتاب کو باری باری پڑھنے کا اوسط بہت زیادہ ہے[9]۔ کتابوں کی خریداری کے مقابلے میں رسالوں کی خریداری کا اوسط اور بھی کم ہے۔ بعض ایسے رسالے جن کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ انھیں چند ایک دانشور مشترکہ طور سے جاری کرا لیتے ہیں (ہندوستان کے ایک بڑے شہر میں مطالعہ کے شوقین ۳ اساتذہ نے مل کر "ENCOUNTER" جاری کرا رکھا تھا، جس کا سالانہ چندہ ہندوستان میں صرف ۱۲ روپے ہے)۔ دوسرے رسالے کالج کی لائبریری

---

۹ ہندوستانی دانشوروں میں غربت اور دوسری دشواریوں کے باوجود مطالعہ کی عادت بڑھتی جارہی ہے۔ بڑے شہروں میں صرف بمبئی ہی میں کوئی ایک اچھی لائبریریاں ہیں جہاں سے مطالعہ کے لئے کتابیں اور رسالے لئے جا سکتے ہیں۔ مثلاً پیٹٹ (PETIT) لائبریری اور ساسون (SASSOON) لائبریری، جہاں ممبری کی فیس غنیمت ہے۔ ایشیاٹک سوسائٹی کی بمبئی شاخ میں (گو یہاں ممبری کی فیس لندن کی شاخ کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے) نئی اور پرانی کتابوں کا بہت اچھا ذخیرہ ہے۔ لیکن ممبروں کی فیس زیادہ ہونے کی وجہ سے، ان کتابوں تک صرف اوپری درمیانی طبقے کے لوگوں کی دسترس ہو سکتی ہے۔ ہندوستان کا کوئی اور شہر اس معاملہ میں بمبئی کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔

برٹش کونسل لائبریری میں جاکر پڑھ لئے جاتے ہیں، یا دوستوں سے مانگ لئے جاتے ہیں، یا پھر کسی فٹ پاتھ سے پرانے رسالے بیچنے والوں سے خرید لئے جاتے ہیں۔

یہ محدود "خریداری کتب" بلاشبہ بنیادی طور سے غربت کا نتیجہ ہے۔ ایک انگریزی ناول جس کی قیمت ۱۵ شلنگ ہو، ہندوستان میں تقریباً ۱۱ روپے کا ملے گا۔ ۲۵ شلنگ کی کتاب تقریباً ۱۹ روپے کی ملے گی انگلستان سے آئے ہوئے ایک مجلد ناول کو خریدنے کے واسطے ایک نوجوان ہندوستانی لکچرر کو تقریباً اپنی ایک دن کی پوری تنخواہ خرچ کرنی پڑے گی۔ جبکہ انگلینڈ میں اس کے ہم پلہ لکچرر کو اپنی ایک دن کی تنخواہ کا صرف چھٹا حصہ خرچ کرنا پڑے گا۔ اسی کتاب کے امریکن ایڈیشن کے لئے (جس کی قیمت برٹش قیمت کے مقابلہ میں ۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ فیصدی تک ہو گی) ایک امریکن استاد کو اپنی ایک دن کی تنخواہ کا چھٹا حصہ خرچ کرنا ہوگا۔

اکثر شہروں میں پرانی کتابوں کی دوکانیں بھی ہیں، لیکن کلکتہ کے علاوہ اور کہیں بھی یہ دوکانیں ناقابل برداشت قیمت کا علاج نہیں ہیں۔ کالج میدان کلکتہ میں جو اس قسم کی دوکانیں نظر آتی ہیں وہ بنگالی دانشوروں کے روشن دنوں کی یاد دلاتی ہیں۔ بہرحال پرانی کتابوں کی دوکانوں کی موجودگی ہی، جن کے خریداروں کی فہرست میں غیر ملکیوں کی تعداد بہت کم ہے، تلاش علم کی تڑپ کا ثبوت ہے۔ مدراس کے مور (MOOR) بازار میں بھی پرانی کتابوں کی دوکانیں ہیں لیکن ان کا ذخیرہ بہت کم ہے۔ بنگلور، پونا، اور لکھنؤ میں تفریحی مطالعے کے شوقین حضرات کے لئے دلچسپی کا سامان موجود ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی خدا کا بندہ تلاش میں لگ ہی جائے تو کوئی نہ کوئی اچھی کتاب اس کے ہاتھ آ ہی جائے گی۔

اسی ہندوستان میں لشنوڈے ایسے شاعر پروفیسر، سری کرشن ایسے نستعلیق صحافی، اشوک مہتا ایسے سرگرم سیاستداں، پروفیسر ری، راگھون یا پروفیسر ایس۔ کے چٹرجی ایسے عظیم محقق، پروفیسر پی، لے واڈیا یا پروفیسر ری۔ کے۔ این منن ایسے قابل استاد بھی موجود ہیں جن کی ذاتی لائبریری کی کتابیں اپنے سنجیدہ موضوع اور تعداد دونوں کے حساب سے دنیا کے کسی بھی کتابوں کے شوقین سے خراج تحسین حاصل کرلیں گی۔ علاوہ ازیں اکثر معمولی ذاتی لائبریریوں میں بھی بعض بہت ہی قیمتی کتابیں نظر آجاتی ہیں مثلاً

لرو MALRAUX) کی "سناٹے کی آوازیں" یا کیمبرج یونیورسٹی پریس کی سہ گنی والی کتابیں، جن کی خریداری سی نعمت غیر مترقبہ کے ملنے یا کسی ہنگامی جوش کے باعث ہوئی ہوگی۔ بہ ہر حال یہ ماننا پڑے گا کہ بعض لوگ اپنی غربت کے باوجود کسی نہ کسی طرح اچھی خاصی کتابیں خرید لیتے ہیں۔ ہندوستانی تعلیم یافتوں میں ایک ایسی اقلیت وجود ہے جن کے گھروں میں پرانی کتابوں کے علاوہ برٹش اور امریکن نئی مطبوعات بھی نظر آئیں گی۔ ایسے مظلوم بھی یہاں نظر آئیں گے جو جیب کی پروا کئے بغیر کتابیں خریدتے ہیں اور ہمیشہ اپنے کتاب فروش کے تقریباً ۵۰ روپے کے مقروض رہتے ہیں۔ ان کتابوں میں ایک خاصی تعداد ہندوستانی زبان کی تصنیفات کی ہوتی ہے لیکن اکثریت انگریزی کتابوں کی ہوتی ہے۔ ان سب کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ ہندوستانی تعلیم یافتوں کی ذاتی لائبریری، برطانیہ، فرانس یا امریکہ کے تعلیم یافتوں کی ذاتی لائبریری سے چھوٹی ہوتی ہے۔

اس صورت حال کے پیدا کرنے میں غربت کے علاوہ اور بھی کئی اسباب ہیں۔ شاید ایک بنیادی سبب ہندوستانیوں کا "تصور بے تعلقی" ہے، جس کا ذکر ہندوستانی اکثر و بیشتر فخر سے اور کبھی کبھی طنزاً کرتے ہیں۔ یہ تصور ان میں ذاتی ملکیت اکٹھا کرنے کا جذبہ نہیں پیدا ہونے دیتا۔ مثلاً کتاب کے خریداروں کی یہ عالمی شکایت کہ ــــ کتاب ادھار لینے والے دوست کتابوں کو واپس نہیں کرتے ــــ ہندوستان میں، جہاں کتاب واپس کرنے کا رواج شاذ و نادر رہے، بہت کم سننے میں آتی ہے۔ ایک معزز شخص نے، جن کا بلیک وِل کتاب فروش سے برسہا برس کا تعلق ہے، مجھ سے کہا کہ جب وہ اپنے کسی دوست کو کتاب ادھار دیتے ہیں تو اس پر اصرار کرتے ہیں کہ وہ شخص یہ کتاب نہ انھیں لوٹائے نہ اپنے پاس رکھ چھوڑے، کتابوں کے خریدنے کا جتنا شوق انھیں ہے وہ کسی میں کم ہی ہوگا۔ کئی سال تک یہ صاحب لندن اسکول آف اکنامکس میں رہے ہیں۔ وہاں سے واپسی پر ہندوستان کی ایک دیسی ریاست کے منتظم رہے۔ اس کے بعد تاجر کی حیثیت سے، اور پھر ایک معقول آمدنی رکھنے والے صحافی کی حیثیت سے زندگی گزارتے رہے۔ لیکن کتابوں کی ملکیت کے بارے میں ان کا جو تصور ہے وہ غالباً ہندوستانیوں کے عمومی رجحان کو ظاہر کرتا ہے۔

مادی اشیاء کی ملکیت کے بارے میں ہندوستانی دانشوروں کا جو غیر متعلقانہ رویہ ہے وہ پینٹنگ کی ملکیت کے سلسلے میں بھی ظاہر ہوتا ہے۔ بلاشبہ غریبی یہاں بھی رول ادا کرتی ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ پینٹنگ کتابوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ گراں ہوتی ہے مگر پھر بھی یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ہندوستانی دانشوروں میں ایسے لوگ موجود ہیں جو اگر ہر سال نہیں تو کبھی کبھی چند سو روپے کسی ہندوستانی مصور کی تخلیق پر خرچ کر سکتے ہیں، لیکن بہت کم لوگ ہیں جو ایسا کرتے ہیں۔ ان لوگوں کی تعداد ان سے بھی کم ہے جن کی ذاتی لائبریری چند سو کتابوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس سلسلے میں بھی بنگال منفرد ہے۔ غالباً اس کا سبب یہ ہے کہ ہندوستان کے دوسرے علاقوں کے برخلاف وہاں نئی تحریک میں ہمہ گیری اور یورپ کی طرح ادب، فن اور سیاست میں ہم آہنگی تھی۔ شاید یہ سبب بھی ہو کہ بنگال کے نئے کلچر کے بعض نمائندے صاحب جائیداد اور مادی حیثیت سے خوشحال ہونے کے ساتھ ساتھ تہذیبی ذوق بھی رکھتے تھے۔ یہ صورت حال ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں نہیں تھی۔

بہرحال یہ بات پورے اطمینان سے کہی جا سکتی ہے کہ اس صورت حال کے لئے صرف غربت ہی ذمہ دار نہیں ہے کیونکہ ہندوستانی اور مغربی پینٹنگ کی نقلیں تو خاصی کم قیمت پر خریدی جا سکتی ہیں اور نئی خصوصیات کی حامل عکسی تصاویر تو یقیناً بآسانی دستیاب ہو سکتی ہیں لیکن ان کے بجائے اکثر ہندوستانی دانشوروں کے گھروں میں آباء و اجداد کی ان دھندلی تصویروں سے سجاوٹ کا کام لیا جاتا ہے جو آج سے ۴۰۰ سال قبل کسی اسٹوڈیو میں کھنچوائی گئی تھیں۔ یہ تصاویر عموماً چھت کے قریب اتنی اونچائی پر لٹکی ہوتی ہیں کہ ان کا دیکھنا بھی مشکل ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ عموماً ایک تصویر گاندھی جی کی، ایک مسٹر نہرو کی اور کہیں کہیں ایک تصویر سبھاش بوس یا جمہوریہ ہند کے صدر کی ہوگی۔ یا اگر کسی گھر میں کسی بڑے رشی مثلاً شری اربندو یا کرشنا اور گوالنوں کی پینٹنگ نظر آئے گی تو وہ کسی پینٹنگ کی نقل ہوگی لیکن درحقیقت انھیں بھدے رنگوں کا کلنڈر آرٹ کہنا مناسب ہوگا جس میں شوخ سرخ، سبز اور نیلے رنگوں کی بھرمار ہوگی۔ مستثنیات ہر جگہ ہوتے ہیں۔ بعض ایسے گھر بھی نظر آئیں گے، جس کے رہنے والے، خواہ وہ غریب ہی کیوں نہ ہوں، لیکن وہاں تصویروں میں ایک سلیقہ اور ذوق نظر آئے گا۔

جمالیاتی بے تعلقی، غربت، خواتین کا لحاظ اور اس قسم کی دوسری باتیں ہندوستانی دانشور کے گھریلو معیار زندگی پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ان باتوں کو اگر ذہن میں رکھا جائے تو اس کے گھر کے بنجر اور بھدے ماحول کا سبب بہت حد تک سمجھ میں آسکتا ہے۔ لیکن جب ہم ہندوستانی دانشور کی مالی زندگی پر بحث کریں تو ہمیں اس کے تصور "زہد" کو نہیں بھولنا چاہیئے۔ اکثر و بیشتر حالات میں اس کی آمدنی اتنی نہیں ہوتی کہ وہ گھریلو اخراجات پورے کر سکے، لڑکی کی شادی کر سکے، اپنے غریب اور ضرورت مند رشتہ داروں کی مدد کر سکے، لڑکے کو تعلیم دلا سکے، (خود اس کی اپنی ذاتی ضرورتیں اور مادی اشیاء کی خواہش بہت محدود ہوتی ہے، اور اس کا تقاضا بھی شدید نہیں ہوتا) لیکن اس کے باوجود کوئی غیر شخص اسے مادی ضروریات کے لئے نامناسب انداز میں شکوہ و شکایت کرتا ہوا نہ پائے گا۔ یہ سچ ہے کہ وہ اپنی آمدنی بڑھانے کے واسطے بہت مشقت کرتا ہے، اور اپنے کو بہت حد تک زادیتا ہے، لیکن ایک غیر، خواہ وہ غیر کتنا ہی ہمدرد اور قریب کیوں نہ ہو، اسے اپنی غربت کا رونا روتے نہیں دیکھے گا۔ اگر اسے اپنی غربت کا احساس ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ سچ مچ اونچے معیار زندگی کا خواہش مند ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس بڑے ہندوستانی سماج کا وہ ایک فرد ہے اس سماج میں یہی ایک ایسی چیز ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا بھرم باقی رکھ سکتا ہے۔

ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی

معدن الجواہر

ہندوستان میں فارسی ادب کا ذخیرہ بہت زیادہ متنوع اور وافر ہے، اور اب تک اس کا پورے طور سے مطالعہ نہیں کیا گیا ہے۔ آج ضرورت ہے کہ فارسی ادبیات کے تمام گوشوں کا صحیح جائزہ لیا جائے اور ہندوستان کی تاریخ و تمدن کے بھولے ہوئے اور گمنام گوشوں کو اجاگر کیا جائے۔

بہت سی کتابیں اب تک صرف کتب خانوں کی زینت رہی ہیں اور ان کے ظاہری نام اور عنوان سے ان کی اہمیت کا پتہ نہیں چلتا۔ انھیں کتابوں میں سے ایک "معدن الجواہر" بھی ہے جو بظاہر ایک غیر دلچسپ اخلاقی کتاب ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ اس کے مطالعہ سے ہمارے تاریخ و تمدن کے کئی پہلوؤں کے متعلق لطیف اشارے ملتے ہیں۔

معدن الجواہر کا ایک قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری میں موجود ہے (نمبر ۷۹۳) جو کافی اچھا اور مکمل ہے۔ اس پر تاریخ کتابت درج نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اسی کتب خانہ میں ایک اور ناقص نسخہ ہے (نمبر ۷۹۴) جو ۱۱۰۲ ہجری / ۱۶۹۱ عیسوی کا لکھا ہوا ہے۔

معدن الجواہر اخلاقی قصوں کا نثری مجموعہ ہے جس میں بائیس باب ہیں اور ایک خاتمہ۔ یہ کتاب ۱۰۲۵ ہجری / ۱۶۱۶ عیسوی میں لکھی گئی اور جہانگیر[1] بادشاہ کے نام سے معنون ہے۔ اس کی تصنیف کی تاریخ "کتاب جہانگیر بادشاہ" سے نکلتی ہے۔ یہ کتاب اس طرح شروع ہوتی ہے:۔

---

(1) ۱۰۱۴ - ۱۰۳۷ ہجری / ۱۶۰۵ - ۱۶۲۷ عیسوی

"جہان جہان نیایش جہانداری رانسر دکہ رایات جہانگیری ترا نروایان والا شکوہ براوج گنبد گردان برافراخت ......"

نیز اس میں حمد و نعت کے بعد جہانگیر اور اعتماد الدولہ کی مدح ہے۔

ویسے تو اس کتاب میں پرتگال، گیلان، فرنگستان، کنعان، بغداد، خراسان، شام وغیرہ کی بھی داستانیں بیان کی گئی ہیں، مگر اس کی اہمیت زیادہ تر اس کے ہندوستانی قصوں، خاص کر تاریخی واقعات کی وجہ سے ہے۔ اس میں بنگال، جونپور، سرہند، لونی، گوالیار، گجرات، احمد آباد، اکبر آباد وغیرہ کے قصوں کو بیان کیا گیا ہے۔ نیز راجپوتوں کی وفاداری کی داستانیں لکھی گئی ہیں۔

پہلے باب میں دہلی کے قریب کے ایک گاؤں "لونی" کے ایک آدمی کا قصہ بیان کیا گیا ہے جو حج کے لئے روانہ ہوا اور بندر کھمبایت سے کشتی میں سفر شروع کیا۔ اس کا اعتقاد تھا کہ چونکہ اس کشتی میں کچھ فرنگی بیٹھے ہوئے تھے اس لئے وہ ٹوٹ گئی۔ بہرحال وہ کسی طرح ایک ساحل پر پہنچا جہاں امام حسن اور امام حسین سے اس کی ملاقات ہوئی۔ اور جب انھوں نے پوچھا کہ وہ مکہ جانا چاہتا ہے یا وطن، تو اس نے خواہش ظاہر کی کہ فی الحال وہ اپنے وطن جانا چاہتا ہے جہاں سے دوبارہ احرام باندھ کر وہ حج کے لئے روانہ ہوگا۔

دوسرا باب عشق و محبت میں ہے جو بہت اہم ہے اور جس میں کئی دلچسپ تاریخی قصے بیان کئے گئے ہیں۔ ایک قصہ میں ایک مسلمان اور ایک ہندو عورت کا عشق بیان کیا گیا ہے۔ اسی باب میں لدھا فقیر کی داستان ملتی ہے۔ جو اس طرح ہے:

ایک نوجوان اپنی دلہن لے کر ایک باغ سے گذر رہا تھا، جہاں دلہن کو لدھا نامی باغبان یا فقیر سے عشق ہوگیا۔ دلہن کے جاتے ہی لدھا نے اپنی جان دے دی اور جب ایک سال بعد دلہن پھر

---

(۱) ۱۰۲۱ ہجری / ۱۶۲۲ عیسوی

میکے جاتے ہوئے اس باغ سے گذری اور اس کو لدھا کے مرنے کا پتہ چلا تو اس نے بھی اس کی قبر پر جان دے دی۔

یہ قصہ گیارھویں صدی ہجری میں کافی مقبول ہوا۔ چنانچہ خواجہ ہاشم نقشبند نے شاہجہاں[1] کے زمانہ میں ایک مثنوی لدھا فقیر کے عشق کے متعلق لکھی ہے۔ دیوان ہاشم کا قلمی نسخہ مسلم یونیورسٹی کے ذخیرہ ابومحمد میں موجود ہے (نمبر ۵۹) جس میں یہ مثنوی بھی پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ میر عسکری عاقل خاں رازی[2] نے بھی ایک مثنوی لکھی ہے۔ جس کا نام "قصہ لدھا فقیر" رکھا ہے۔ اس کا قلمی نسخہ علی گڑھ یونیورسٹی کے ذخیرہ سر سلیمان میں موجود ہے (نمبر ۲۷)

سب سے زیادہ دلچسپ اور اہم داستان ایک دولتمند ترک شیخ کی ہے جو اکبر بادشاہ[3] کی محفل رقص میں ایک مغنیہ پر عاشق ہوگئے تھے اور ان کی دیوانگی کے چرچے ہونے لگے۔ وہ مغنیہ ان کی طرف مائل تھی۔ مگر اس کی ماں کسی طرح اس کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ دونوں مل سکیں۔ جب عبدالرحیم خانخاناں[4] کو اس کا پتہ چلا تو انھوں نے مغنیہ کی ماں کو اس کے حسب منشا دولت کثیر دے کر اس حسینہ کو شیخ کے لئے حاصل کیا۔ نیز خانخاناں نے اپنا مخصوص سکھپال اور بہل شیخ کو دیا کہ نکاح کے بعد اس محبوبہ کو عزت و آبرو سے اپنے گھر لے جائیں۔ یہی نہیں بلکہ پالکی کو ایک طرف سے اپنے کندھے پر رکھا اور دوسری طرف کہاروں کو اجازت دی کہ وہ اٹھائیں۔ کچھ دنوں کے بعد شیخ کا انتقال ہوگیا اور وہ حسینہ ان کے ماتم میں سوگوار ہو کر غم والم میں اپنا وقت کاٹنے لگی۔ جب اکبر کو خبر ہوئی تو اس کو پھر سے اپنی محفل میں بلا بھیجا۔ حسینہ نے چند دنوں کی مہلت مانگی۔ اس کے بعد وہ

---

(۱) ۱۰۳۷ — ۱۰۶۸ ہجری / ۱۶۲۷ — ۱۶۵۸ عیسوی

(۲) متوفی لسال ۱۱۰۷ ہجری / ۹۶-۱۶۹۵ عیسوی

(۳) ۹۶۳ — ۱۰۱۴ ہجری / ۱۵۵۶ — ۱۶۰۵ عیسوی

(۴) ۹۶۴ — ۱۰۳۶ ہجری / ۱۵۵۶ — ۱۶۲۷ عیسوی

نہا دھو کر دلھنوں کی طرح سج سجا کر شیخ کی قبر پر گئی اور اپنی جان دیدی ۔ اور اپنے عاشق کی بغل میں دفن کر دی گئی ۔ جب اکبر کو خبر ملی تو اسے بے حد افسوس ہوا اور اس کی آنکھوں سے آنسو ٹپکنے لگے ۔

مولانا طرزی مؤلف معدن الجواہر نے غالباً ۹ ربیع الاول ۱۰۰۱ ہجری (۱۵۹۲ عیسوی) کو کو انتقال کیا ۔ مگر ان کے مرنے کے بعد بھی یہ کتاب لکھی جاتی رہی ۔ اور ان کے بھائی یحیٰ نے نواب حاکم خاں کے حکم سے بعض قصوں کا اضافہ کیا ۔ چنانچہ اس قصہ کو انھوں نے ۱۰۳۶ ہجری (۷-۱۶۲۶ عیسوی) میں لکھا ہے ۔ اس داستان کے ختم کرنے پر خود کہتے ہیں :

"ایں داستان را ایں فقیر در ماہ ربیع الاول سنہ الف سی وشش قلمی نمود .....

معلوم محبان باد کہ قضیہ نا مرضیہ مولانا ی طرزی مرحوم مصنف ایں کتاب ..... در سنہ ہزار ویک ہجری نہم ربیع الاول واقع شد[1]"

بارھویں باب میں خواجہ محرم کا بیان کیا ہوا وہ قصہ بھی ہے جسے حکیم علی[2] نے خود اکبر بادشاہ سے سن کر نقل کیا تھا ۔ جب اکبر تخت نشین ہوا تو قاضی وقت ایک مدعی اور ایک مدعا علیہ لے کر آئے ۔ اکبر نے مدعی سے کہا کہ وہ اپنا واقعہ ٹھیک ٹھیک لکھ کر اسے دیدے ۔ اس نے بیان کیا کہ وہ مع اپنے اہل و عیال کے کئی دن سے فاقہ کے عالم میں تھا کہ اسے پینتالیس اشرفیوں کی ایک تھیلی ملی ۔ جسے اس نے اپنی بیوی کو دیا ۔ مگر اس عفیفہ نے اصرار کیا کہ مالک کا پتہ لگا کر واپس کر دے ۔ اس نے کوچہ و بازار میں چلا چلا کر مالک کا پتہ لگایا اور وہ تھیلی اس کے سپرد کر دی ۔ مالک نے اس میں سے پانچ اشرفی اس محتاج کو دی ۔ مگر دوسرے دن وہ پھر آیا اور کہا کہ اس میں پچاس اشرفیاں تھیں ۔ اس لئے وہ اس پانچ اشرفی کو بھی واپس کر دے ۔ اکبر نے مدعی سے وہ چالیس اشرفیاں بھی لے لیں اور مدعا علیہ کو دیدیں ۔

---

(۱) ورق ۵۸ ب ، نسخہ خطی شمارہ ۷۹۳ ، انڈیا آفس

(۲) حکیم علی گیلانی متوفی لبسال ۹۸۸ ہجری / ۸۱ ---- ۱۵۸۰ عیسوی

دسویں باب میں جہاں بہت سے قصے ہیں وہاں مصنف نے بیان کیا ہے کہ وہ سرہند میں چند دوستوں کے ساتھ باغ میں بیٹھا ہوا تھا کہ ایک جوان لنگی باندھے ہوئے آیا جس کے سر پر لتّا بندھا ہوا تھا اور جو تلوار کے زخم سے مجروح دکھائی دے رہا تھا۔ لوگوں کے اصرار پر اس نے بیان کیا کہ جونپور شہر میں اس کی ایک بیوی تھی اور دونوں ایک دوسرے سے بے حد محبت کرتے تھے ایک مرتبہ عورت کی وفاداری کا امتحان لینے کے لئے اس نے کہا کہ میں باہر جا رہا ہوں۔ مگر جب شب میں چھپ کر واپس ہوا تو دیکھا کہ وہ عورت یوسف نامی ایک شخص کے ساتھ بے ہوشی کے عالم میں ہم آغوش ہے۔ موقع پا کر اس نے یوسف کو قتل کر دیا اور جب بیوی ہوش میں آئی تو اس نے مقتول یوسف کو لے جا کر کنویں میں پھینک دیا۔ ایک روز اس نے طنزاً بیوی کو بتلایا کہ وہ اس شب میں کیا کر رہی تھی، جس پر اس نے تلوار سے اپنے شوہر کو زخمی کر دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ وہ شخص سب کچھ راہِ خدا میں دے کر تجرد کی زندگی بسر کرنے لگا۔

سترھویں باب میں سرہند کے ایک نوجوان کا قصہ ہے جو فقر سے تنگ آ کر خدا کو برا بھلا کہنے لگا تھا۔ مگر بعد میں جب ملا علی شیر نے اس کی سرزنش کی تو وہ اپنی اس حرکت سے باز آگیا

انیسویں باب میں قلعہ گوالیار کے بانی راجہ مان کا قصہ ہے جن کے زمانہ میں ایک گویا دکھن سے آیا، اس نے راجہ کی محفل میں اس طرح نغمہ سرائی کی کہ پتھر پگھل کر پانی ہو گیا۔ اس کے بعد اس نے اپنا مجیرہ اس پانی میں رکھا اور جب تھوڑی دیر کے بعد وہ پانی پھر اپنی اصلی حالت میں آیا تو وہ اس میں پھنس کر رہ گیا۔ گویے نے راجہ سے کہا کہ کیا کوئی ایسا ہے جو اس پتھر کو پگھلا دے۔ راجہ شرم سے پانی پانی ہو گیا اور اس کے حکم سے اس کو قلعہ سے نیچے پھینک دیا گیا جب اس کی لڑکی کو پتہ چلا تو اس نے آ کر ایسا گایا کہ وہ پتھر پھر پانی ہو گیا۔ مگر جب راجہ نے اسے انعام دینا چاہا تو اس نے کہا کہ وہ صرف اپنے باپ کی ہڈیاں چاہتی ہے جن کو وہ گنگا میں بہا سکے۔

بیسویں باب میں مؤلف نے اپنے باپ سے سن کر لکھا ہے کہ کسی نے ایک گا بھن گائے

اکبر کو پیش کی۔ اکبر کو خواہش ہوئی کہ معلوم ہو جائے کہ پیٹ کے اندر کا بچہ نر ہے یا مادہ اور اس کا رنگ کیا ہے۔ میر مرتضیٰ خراسانی نے بتایا کہ بچہ نر ہے اور سرخ ہے۔ نیز اس کی پیشانی پر سفید نشان ہے۔ مگر ملا خواجہ اویس نے کہا کہ سفیدی دُم پر ہے نہ پیشانی پر۔ جب پیٹ چاک کر کے بچہ نکالا گیا تو پتہ چلا کہ سفید دم اس کی پیشانی پر لپٹی ہوئی تھی۔ بہرحال بادشاہ نے خواجہ اویس کو بہت کچھ انعام دیا۔ گوالیار میں پرگنہ پنوار عنایت ہوا۔ خواجہ اکبر کے محرم راز ہو گئے، اور نیک ساعتوں کا انتخاب انھیں کے سپرد ہوا۔

قیصر سرمست

دو حکمراں
عمر فاروق اور عالمگیر

پیغمبر اسلامؐ نے فرمایا ہے: "انصاف و کفر کے ساتھ سلطنت کی بقا ممکن ہے مگر ظلم و اسلام کے ساتھ وہ (سلطنت) ہرگز باقی نہ رہے گی۔" عام طور پر جبر و زیادتی کا شمار ظلم میں ہوتا ہے لیکن میرا خیال ہے کہ تعصب بھی ظلم کی ایک صورت ہے، اس لئے کہ انسان کے کاموں پر اس کا جو اثر پڑتا ہے اس کا نتیجہ عام طور پر یہ ہوتا ہے کہ جس کے خلاف تعصب ہے وہ انصاف سے محروم رہے۔ کوئی مذہب تعصب نہیں سکھاتا، اگر کوئی شخص سچائی کے ساتھ اپنے مذہب کے اصولوں پر عمل کرے تو وہ متعصب نہیں ہو سکتا اور عام حالات میں اس کی طرف سے کوئی کام ایسا نہیں ہوگا جس سے دوسروں کو تکلیف پہونچے۔ اسلام کے خلیفۂ دوم حضرت عمر فاروقؓ دنیا کے مثالی حکمرانوں میں ہیں، اورنگ زیب عالمگیر نے ایسا معلوم ہوتا ہے، بہت سے معاملوں میں اُن کی پیروی کی۔ اور یہ ایک قدرتی بات تھی۔ حضرت عمر فاروق کی عظمت یہ ہے کہ آپ خلیفۂ وقت ہونے کے باوجود بارہ پیوند کا لباس پہنتے تھے اور عالمگیر کی بڑائی یہ ہے کہ اس کی بادشاہی میں فقیری کی شان تھی۔ اسی طرح ان دونوں ہستیوں کے خیالات اور حکومت کرنے کے طریقے میں بھی مناسبت پائی جاتی ہے۔ فاروقی حکومت کے متعلق "نگار" کے اسلام نمبر میں علامہ نیاز فتحپوری لکھتے ہیں:

"جب آپ خلیفہ ہوئے تو عراق و شام میں لڑائی جاری تھی اور فتوحات کا سلسلہ شروع ہو گیا تھا اس لئے آپ کی تمامتر توجہ انھیں مہموں کو کامیاب و وسیع بنانے میں صرف ہوئی اور

اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اسلام کا صحیح اقتدار جس نے بعد کو امویین کے زمانے میں ایک مستقل حکومت کی صورت اختیار کی آپ ہی کے عہد میں قائم ہو چکا تھا۔ الغرض آپ کا دور فتوحات کا دور تھا"

اور عالمگیر کے متعلق علامہ فرماتے ہیں کہ

"دکن کا خواب دیکھنے میں محمد تغلق کا صحیح جانشین اورنگ زیب تھا۔ جب شاہجہاں کے عہد میں وہ گورنر کی حیثیت رکھتا تھا اسی وقت اس نے صوبہ دکن پر اقتدار قائم کر لیا تھا"

عالمگیر برادرانہ جنگ کی وجہ سے" دکن کی طرف توجہ نہ کر سکا۔ لیکن جب وہ ادھر سے مطمئن ہو گیا تو ۱۰۹۲ھ / ۱۶۸۹ء میں اس نے دکن کی طرف فوجیں روانہ کرنا شروع کیں اور یہ سلسلہ برابر ۲۶ برس تک جاری رہا...... جس وقت اورنگ زیب کا انتقال ہوا تو اس کی سلطنت کابل سے دہانہ ہگلی تک اور سورت سے مدراس تک وسیع تھی اور سارا ہندوستان اس کے قبضہ میں تھا۔"

حضرت عمر فاروق زمانہ خلافت میں عیسائیوں کو امان دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

"یہ وہ امان ہے جو خدا کے غلام امیر المومنین عمرؓ نے ایلیا کے لوگوں کو دی۔ یہ امان ان کی جان، مال، گرجا، صلیب، تندرست، بیمار اور ان کے تمام ہم مذہبوں کے لئے ہے۔ ان کے گرجاؤں میں نہ کوئی رہنے پائے گا اور نہ وہ گرائے جائیں گے اور نہ ہی ان کے احاطے کو کچھ نقصان پہنچایا جائے گا۔ نہ ان کی صلیبوں اور نہ ان کے مال میں کمی کی جائے گی۔ مذہب کے بارے میں ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا..... ایلیا میں ان کے ساتھ یہودی نہ رہنے پائیں گے.... اور یونانیوں کو نکال دیں۔ ان یونانیوں میں سے جو شہر سے نکلے گا اس کی جان و مال کو امن ہے جب تک کہ وہ پناہ کی جگہ میں نہ پہنچ جائیں۔ اور جو ایلیا ہی میں رہنا چاہیں ان کو بھی امن ہے..... ایلیا والوں میں سے جو شخص اپنی جان و مال لے کر یونانیوں کے ساتھ جانا چاہے ان کو اور ان کی گرجاؤں کو اور صلیب کو بھی امن ہے یہاں تک کہ وہ اپنی جائے پناہ تک نہ پہنچ جائیں۔ جو کچھ اس تحریر میں ہے اس پر خدا کا، رسول خدا کا، مسلمانوں کا ذمہ ہے۔"

اب امیر المومنین کے غلاموں کے غلام اورنگ زیب عالمگیر کا شاہی فرمان بھی ملاحظہ فرمائیے۔ عالمگیر کا فرمان پڑھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر فاروق کا فرمان دس سو سال بعد پھر سے دہرایا جا رہا ہے۔ عالمگیر نے یہ فرمان ہندوؤں کو اور ان کے مندروں کو امان دیتے ہوئے جاری کیا تھا۔ یہ دونوں فرمانوں پر غور کرنے کے بعد آپ بھی محسوس کریں گے کہ عالمگیر کی حکومت پر حضرت عمر فاروق کی حکومت کا پرتو کس قدر واضح ہے۔ فرمان ہے۔

"..... ہماری ہمت بلند اور نیت حق پسند تمام رعایا کی بہبودی اور خواص و عوام کے تمام طبقات کی بھلائی میں مصروف ہے اور شریعت غرّا اور ملت اسلام کا قانون بھی یہی ہے کہ قدیم مندروں کو ہرگز منہدم نہ کیا جائے اور جدید بت خانے بلا اجازت تعمیر نہ ہوں آج کل ہمارے گوش گذار یہ بات ہوئی ہے کہ بعض عمال ازراہ جبر و تعدی قصبہ بنارس اور اس کے نواحی مقامات کے رہنے والے ہندوؤں اور برہمنوں پر جو قدیم مندروں کے پروہت ہیں۔ تشدد اور زیادتی کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ پروہتوں کو ان کی پروہتی سے جو ان کا قدیمی حق ہے الگ کر دیں۔ جس کا نتیجہ اس کے سوا کچھ نہیں ہو سکتا کہ یہ بیچارے پریشان ہو کر مصیبت میں مبتلا ہو جائیں۔ اس لئے تم کو حکم دیا جاتا ہے کہ اس فرمان کے پہنچتے ہی ایسا انتظام کرو کہ کوئی شخص اس علاقے کے برہمنوں اور دوسرے ہندوؤں کے ساتھ کسی قسم کی زیادتی نہ کرے۔"

حضرت عمر فاروق کو اپنے ایک عامل کے متعلق معلوم ہوا کہ اس کے پاس بعض ایسی چیزیں زیادہ ہو گئی ہیں جو اس کے پاس گورنری سے قبل نہیں تھیں۔ حضرت عمر فاروق نے اس عامل سے جواب طلب کیا کہ

"مجھے خبر ملی کہ تمہارے پاس گھوڑے، بکریاں، گائیں اور غلام ہو گئے ہیں جہاں تک مجھے معلوم ہے گورنری سے پہلے تمہارے پاس یہ چیزیں نہ تھیں۔ سچ سچ لکھو کہ یہ دولت تمہارے پاس کہاں سے آئی۔"[1]

اورنگ زیب کے ایک عہدہ دار خان فیروز جنگ نے اپنی چیزوں کا جو جائزہ دیا تھا وہ عالمگیر کو اس کے عہدے اور تنخواہ سے زیادہ معلوم ہوا۔ اس لئے اپنے فرزند زادہ سے دریافت کرتا ہے۔

۱۔ [illegible] ۳۶۹

"خان فیروز جنگ نے اپنے ہمراہیوں کا جو جائزہ دیا ہے وہ اس کے عہدے اور تنخواہ سے زیادہ معلوم ہوا۔ توپ، رہکلہ، بان، رام جنگی، بندوق، گھڑنال، شترنال، گجنال اور سوار مع ساز و سامان کے اور گھوڑے، ہاتھی، زرق برق پاکھروں سے سجے ہوئے اور کروفر کے دوسرے سامان۔ یہ سب باتیں شان و شوکت کی اس کے لئے نازیبا ہیں ہمارے ملاحظہ سے گزرے ... جو درکار ہو اس کا بنانا ضروری ہے۔ باقی تمام باتیں خود آرائی میں شامل ہیں۔" ۱

حضرت سعد وقاص نے اپنے بیٹھنے کے لئے ایک منبر بنوایا تاکہ دوسروں سے وہ ممتاز رہیں۔ یہ بات حضرت عمر فاروق کو بہت بری لگی، اسی لئے آپ نے سعد کو لکھا کہ

"مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم نے ایک منبر بنوایا ہے جہاں مسلمانوں سے اونچا ہو کر بیٹھتے ہو۔ کیا یہ اعزاز تمہارے لئے کافی نہیں کہ تم امیر کی حیثیت سے کھڑے ہو کر تقریر کرو اور باقی مسلمان رعایا کی حیثیت سے بیٹھیں۔" ۲

اورنگ زیب عالمگیر اپنے ملازموں کے ساتھ حسن سلوک سے پیش آنے کا عادی تھا۔ شاہجہاں کے نزدیک اورنگ زیب کا یہ عمل اسے پست ہمت اور ذلیل و خوار کر دینے والا تھا۔ شاہجہاں کے ان بلند خیالات کا اورنگ زیب جواب دیتا ہے کہ

"جو کچھ بھی فضل و کرم سے مجھ ناچیز غلام کے بارے میں قلم عنایت رقم سے لکھا گیا تھا وہ آسمان سے مثل وحی کے مجھ پر نازل ہوا۔ پیر و مرشد برحق سلامت۔ اس آیت کا مضمون تو صرف حکم خداوندی پر موقوف ہے جو کہ بندوں پر قدرت رکھنے والا اور زمین و آسمان کا پیدا کرنے والا ہے (آیت: وہ جس کو چاہتا ہے عزت دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے ذلت دیتا ہے) میں حدیث صحیح کے مطابق عمل پیرا ہوں (حدیث شریف: جو کوئی بھی فروتنی اختیار کرتا ہے خداوند بزرگ اس کو با عزت کرتا ہے) میں مخلوق کی دل شکنی کو بہت بڑا گناہ سمجھتا ہوں۔"

اسی لئے وہ اپنے بیٹے محمد اعظم کو لکھتا ہے کہ

---

۱ ترجمہ وقائع عالمگیر، ۲ حضرت عمرؓ کے سرکاری خطوط

"انکساری انتہائی بہادری اور جوانمردی ہے مخلوق کی دست بوسی کر، یعنی انکساری سے پیش آ، کیونکہ اسی سے بے باکی اور غرور کی کمان ٹوٹ سکتی ہے"

حضرت عمر فاروق کو رعایا کے آرام و آسائش کا اس قدر خیال تھا کہ آپ بیواؤں کے گھروں میں پانی بھرتے۔ انھیں سودا سلف لا دیتے۔ کوئی قافلہ آکر ٹھیرتا تو اس خیال کے پیش نظر کہ وہ تھکے ماندے ہوں گے آپ اس کی پاسبانی فرماتے۔ انتہا تو یہ ہے بھوکی اور بیوہ عورت کے گھر کھانے پینے کی چیزیں اپنی پیٹھ پر لاد کر لے جاتے اور اس وقت تک چولھا پھونکتے رہتے جب تک کہ وہ اپنے بچوں کے لئے روٹیاں نہ پکا لیتی۔

بوڑھی اور بیوہ عورتوں کا اورنگ زیب کو بھی بڑا خیال تھا۔ ایک دن عالمگیر نے ایک باغ میں قیام کیا۔ اس باغ کی دیوار سے لگ کر ایک بڑھیا کا مکان تھا۔ اس بڑھیا اور اس کی اولاد کی گزربسر اسی پن چکی پر تھی جو اس باغ سے آنے والے پانی سے چلتی تھی۔ سرکاری آدمیوں نے پانی روک دیا جس کی وجہ سے پن چکی بند ہوگئی۔ بڑھیا اور اس کی اولاد بھوکوں مرنے لگی۔ عالمگیر کو جب یہ معلوم ہوا تو وہ بڑا رنجیدہ ہوا اور اسی وقت پانی کھلوا دیا۔ رات کو جب دسترخوان پر بیٹھا تو دو قاب کھانے کے اور پانچ اشرفیاں اپنے ملازم کو یہ کہہ کر دیں کہ میری طرف سے بڑھیا کو دو اور "معذرت کرو کہ ہمارے آنے کی وجہ سے تم کو تکلیف ہوئی معاف کر دو"۔ صبح ہوئی تو پالکی بھیج کر بڑھیا کو بلوایا اور زر و جواہر سے نوازا دو تین بعد بڑھیا کو پھر بلایا اور دو ہزار روپے عنایت کئے تاکہ بڑھیا اپنی بن بیاہی لڑکیوں کے سر سہرا باندھے۔ یہ ادنیٰ، معمولی سا واقعہ اپنے اندر بڑی کشش، بڑی انسانیت رکھتا ہے۔

جمہوریت کے صحیح معنی یہ ہیں کہ خلیفہ یا بادشاہ اپنے آپ کو اپنے رشتہ داروں کو حتیٰ کہ اپنی اولاد کو بھی عام لوگوں پر ترجیح نہ دے۔ حضرت عمر فاروق کے صاحبزادے عبدالرحمٰن نے شراب نوشی کی۔ عامل، عبدالرحمٰن کے ساتھ اس لئے رعایت سے پیش آیا کہ آپ عمر فاروق کے صاحبزادے ہیں۔ حضرت عمر فاروق کو عامل کی یہ طرفداری بہت گراں گزری۔ آپ نے عامل کو لکھا:

عبدالرحمٰن کو اپنے گھر میں حد لگاتے ہو اور اس کا سر بھی گھر میں مونڈتے ہو۔ حالانکہ تم کو معلوم

تھا کہ یہ بات میری مرضی کے خلاف ہوگی۔ عبدالرحمٰن تمھاری رعیت کا ایک فرد تھا اور تم کو اس کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا چاہیے تھا جیسا کسی مسلمان کے ساتھ۔ لیکن تم نے کہا امیرالمومنین کا لڑکا ہے۔ حالانکہ تم جانتے ہو حقوق اللہ میں کسی کے ساتھ میں رعایت نہیں کرتا۔ یہ خط پاتے ہی عبدالرحمٰن کو عبا (موٹے بالوں کا ڈھیلا لباس) پہنا کر روانہ کرو تاکہ اپنی بدکرداری کا مزہ چکھے۔"

عبدالرحمٰن حضرت عمرؓ کی خدمت میں پیش کر دیئے گئے اور عمر فاروقؓ نے برا بھلا کہتے ہوئے کوڑا منگوایا...... اور عبدالرحمٰن کے کوڑے پڑنے لگے۔"

اورنگ زیب سے تاجروں نے غالباً شہزادے محمد اعظم کی شکایت کی تھی۔ اور ایک مرتبہ عالمگیر کے بھانجے تفاخر نے انتہائی مذموم حرکت کی۔ اورنگ زیب نے اپنے بیٹے اور عامل کو علیحدہ علیحدہ خط لکھے پہلا خط شہزادے سے متعلق ہے اور دوسرا تفاخر سے۔ ملاحظہ فرمایئے۔

"شہزادے کے اصل منصب سے پانچ ہزار کم کئے گئے اور تاجروں کے اظہار کے موافق کل رقم شہزادے کے وکیل سے لی جائے۔ اگر شہزادے کے بجائے کوئی دوسرا ہوتا تو اس حالت میں تحقیقات کے بعد حکم ہوتا۔ شہزادے کے لئے سزا بغیر تحقیق کے ہوگی۔"

اور تفاخر کے تعلق سے قلعہ دار کو لکھتا ہے کہ

پچاس مسلح سپاہی قلعہ پر مامور کئے جائیں تاکہ سانپ کہیں سوراخ سے نکل نہ جائے یعنی یہ لڑکا قلعہ سے بھاگ نہ جائے۔ جب میں وہاں دورے پر آؤں گا تو پچاس کوڑے جس کے سروں پر کانٹے لگے ہوتے ہیں اس لڑکے کو اپنے ہاتھ سے لگاؤں گا کیونکہ اور کوئی افسر میرے بھانجے کو بید لگانے کی جرأت نہ کر سکے گا"

حضرت عمر فاروقؓ حاکم کی ذمہ داری کا احساس ابن جراح کو اس طرح دلاتے ہیں کہ

"ابن جراح! مجھے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہ نماز سے بے اعتنائی برتنے لگے ہیں اور مفروضہ نمازوں کو بھولتے جا رہے ہیں...... ان کی بے راہ روی پر چشم پوشی سے نہیں سختی سے کام لو..... تم کو یاد رہے کہ تم حاکم ہو اور ہر حاکم خدا کے سامنے رعیت کی بے راہ روی کے لئے

جواب دہ ہے:
اورنگ زیب عالمگیر اپنے بیٹے کو ولی عہدی کے فرائض سے اس طرح واقف کراتا ہے۔

"سعادت مند بیٹے محمد اعظم، اللہ تعالیٰ تم کو سلامت رکھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ تمھارے
داروغۂ دیوان خانہ کا بیٹا خانقاہ میں جوا کھیلتا ہے۔ افسوس صد افسوس، بادشاہی کا
دعویٰ رکھتے ہوئے ایسی غفلت شعاری اور بے خبری ہرکاروں کو کیا ہو گیا کہ خبر نہیں پہنچاتے۔"

حضرت عمر فاروقؓ ایک نوجوان سپہ سالار زہرہ بن حویہ حبشی (ایک نوعمر اور نڈر کمانڈر تھے۔ جنھوں نے جنگ میں جالینوس کو مار کر اس کی چالیس ہزار روپے مالیت کی وردی اتار لی تھی اور جب سعد وقاص کے پاس گئے تو یہی وردی پہنے ہوئے تھے) کے بارے میں سعد بن ابی وقاص سے فرماتے ہیں کہ

"تم زہرہ جیسے سورما کا دل دکھاتے ہو خاص کر جبکہ وہ جنگ کی آگ میں بری طرح جلا ہے اور جبکہ
یہ آگ ٹھنڈی نہیں ہوئی ہے۔ تم اس کا حوصلہ توڑتے ہو اور اس کا دل برا کرتے ہو۔ وردی
اور ہتھیار جو لئے ہیں بحال کر دو اور اس کو غیر معمولی جنگی کارناموں کے صلہ میں مجاہدین قادسیہ
سے پانچ ہزار درہم زیادہ عطا کرو"

دل دکھانے کے تعلق سے حضرت عمر فاروق کا یہ خط پڑھ کر قاری کا ذہن قدرتی طور پر اورنگ زیب کے اس خط کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جو اس نے محمد معظم کے نام لکھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عالمگیر جب یہ خط لکھ رہا تھا تو حضرت عمر فاروق کے خط کا مضمون اس کے لاشعور میں بیٹھا ہوا تھا۔ دونوں خطوں کی عبارت میں کتنی ہم آہنگی اور یکسانیت ہے اس کا اندازہ عالمگیر کا خط پڑھ کر آپ کو بخوبی ہو جائے گا۔
عالمگیر، شہزادہ محمد معظم شاہ کو لکھتا ہے۔

"سلامتی ہوش و حواس اور درستی طبیعت کے ہوتے ہوئے تم نے فتح اللہ خاں کو کیوں ناراض
کر دیا...... تم نے فتح اللہ خاں جیسے آدمی کو ناراض کر دیا۔ ایسے حوصلہ مند اور تجربہ کار
سپاہی کو جو کہ تمھارے اچھے اچھے کاموں میں کام آتا تھا، شکستہ دل کر دیا۔ اگر تم لاکھوں لعل و
جواہر بھی اسے دو تو وہ بیکار ہیں کیونکہ تم نے دل توڑا ہے نہ کہ موتی..... دل کے بدلے میں

موتی ہرگز نہیں دیئے جاسکتے:۔

حضرت عمر فاروق کے عہد میں دوسرے مذہب والوں کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی۔ اس بات کے ثبوت میں حضرت عمر فاروق کا یہ فرمان پیش کیا جا سکتا ہے۔

نیا ان کی عید (ایسٹر) کے ایام میں صلیبیں نکالنے کا معاملہ۔ تو یہ لوگ بلا جھنڈوں کے اگر شہر سے باہر صلیبیں نکالیں جیسا کہ انھوں نے اجازت مانگی ہے تو ان سے تعرض نہ کرو۔ البتہ شہر کے اندر مسلمانوں کے محلوں یا مسجدوں کے پاس سے صلیبیں نہ نکالی جائیں" [1]

عالمگیر کے زمانے میں دوسرے مذاہب کو کیا سہولتیں تھیں اس کے متعلق انگریز سیاح ہملٹن [2] نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے

ریاست کا مسلمہ مذہب اسلام ہے لیکن تعداد میں اگر دس ہندو ہیں تو ایک مسلمان ہے۔ ہندوؤں کے ساتھ مذہبی رواداری پوری طور سے برتی جاتی ہے وہ اپنے برت رکھتے ہیں اور تہواروں کو اس طرح مناتے ہیں جیسے کہ اگلے زمانہ میں کرتے تھے جبکہ بادشاہت خود ہندوؤں کی تھی۔ وہ اپنے مردوں کو جلاتے ہیں لیکن ان کی بیویوں کو اجازت نہیں کہ شوہروں کے مردے کے ساتھ ستی ہوں" .... عیسائیوں کو پوری اجازت ہے کہ اپنے گرجے بنائیں اور اپنے مذہب کی تبلیغ کریں اور وہ اس میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں"۔

الفاروق میں حضرت عمر فاروق کے متعلق شبلی نعمانی فرماتے ہیں کہ " یونانی باوجود اس کے کہ مسلمانوں سے لڑے تھے اور درحقیقت مسلمانوں کے اصلی عدو تھے تاہم ان کے لئے یہ رعایتیں ملحوظ رکھیں کہ بیت المقدس میں رہنا چاہیں تو رہ سکتے ہیں اور نکل جانا چاہیں تو نکل جاسکتے ہیں دونوں حالتوں میں ان کو امن حاصل ہوگا اور ان کے گرجاؤں اور معبدوں سے کچھ تعرض نہ کیا جائے گا۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ بیت المقدس کے عیسائی اگر یہ چاہیں کہ وطن سے نکل کر رومیوں سے جا ملیں تو اس

---

[1] کتاب الخراج مصر ص۱۳۹ اور حضرت عمر کے سرکاری خطوط ص۳۵ [2] انگریز نذر ہملٹن ۱۶۹۰ء

پر بھی ان سے کچھ تعرض نہ کیا جائے گا۔ بلکہ ان کے گرجے وغیرہ بیت المقدس میں ہیں سب محفوظ رہیں گے۔"

"کیا کوئی قوم مفتوح ملک کے ساتھ اس سے بڑھ کر انصافانہ برتاؤ کر سکتی ہے؟" اسی طرح کیا کوئی بادشاہ باغیوں کے جرائم کو فراخدلی سے معاف کر سکتا ہے جس طرح اورنگ زیب نے ایسٹ انڈیا کمپنی والوں سے عفو و درگزر سے کام لیا۔ جو حقیقتاً ہم ہندوستانیوں کے بڑے دشمن تھے۔
انگریز سیاح الگزنڈر ہملٹن اس کے متعلق لکھتا ہے کہ

"یہ معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ اس بدسلوکی سے جو اس کی رعایا کے ساتھ ایسٹ انڈیا کمپنی والوں نے کی تھی لاعلم نہ تھا۔ بایں ہمہ وہ جرائم اور خطاؤں کی پاداش میں کچھ سخت سزا بھی نہیں دینا چاہتا تھا۔ اس لئے اس نے ایک رحمدل بادشاہ کی طرح ان لوگوں کو ان کے قصور سے آگاہ کر دیا اور ان کو دانشمندانہ نصیحت کی کہ آئندہ ایسی غلطی کے پھر مرتکب نہ ہوں۔ شاہانہ طریق سے ان کو سمجھا دیا کہ وہ عنایات و عطوفات شاہی کو بنظر شکر و سپاس دیکھیں اور پابندیٔ قانون کو اپنا مسلک قرار دیں غرض کہ اس بادشاہ نے تمام اقوال و افعال میں پوری طرح سچی تحمل سے کام لیا۔"

ایک غیر قوم کے شخص کا عالمگیر کے لئے یہ کہنا کہ "اقوال و افعال میں پوری طرح سچی تحمل سے کام لیا" بظاہر بہت بڑی بات ہے لیکن غائر نظر ڈالیں تو کوئی خاص بات نہیں کیونکہ جو رسول پاک کا امتی اور حضرت عمر فاروق کا پیرو ہو اسے تحمل سے کام لینا ہی چاہیئے۔ حضرت عمرؓ اپنے خطبات میں بارہا ارشاد فرما چکے تھے کہ "مجھ میں اور ایک عام آدمی میں کوئی فرق نہیں اور کہیں میرے رتبے اور مرتبہ کا خیال نہ کیا جائے۔ اور اس بات کا انھیں اس قدر خیال تھا کہ متعدد دفعہ خود عدالت میں فریق مقدمہ بن کر گئے۔"

عالمگیر نے اپنے تعلق سے ۱۰۸۲ھ میں ایک فرمان نافذ کیا تھا کہ "تمام اضلاع میں سرکاری وکیل مقرر کئے جائیں اور عام منادی کرا دی جائے کہ جس کسی کو بادشاہ پر کوئی دعویٰ ہو پیش کرے اور سرکاری وکیل سے اپنا مطالبہ وصول کرے" ۱؎

۱؎ مقدمہ رقعات عالمگیری سفرنامہ ہملٹن جلد اول صفحہ ۲۹۵

جب بادشاہ وقت اپنے تعلق سے ایسی منادی کروا دے تو پھر دوسروں کو جرائم کرنے کی جرأت کہاں ہوسکتی ہے چنانچہ الگزنڈر ہملٹن لکھتا ہے کہ

"اس ملک کی رعایا فرامین کی اس قدر پابندی کرتی ہے کہ ڈاکہ وقتل کی خبریں بہت کم سنی جاتی ہیں ایک غیر ملک کا باشندہ اس ملک میں کہیں چلا جائے کوئی یہ بھی تو نہیں پوچھتا کہ وہ کہاں جاتا ہے اور کیوں جاتا ہے۔"

حضرت عمرؓ نے عوام کی مشکلات اور پریشانی کو پیش نظر رکھ کر مالگذاری بہت کم مقرر فرمائی تھی لیکن اس کے باوجود آپ کے دور میں مالگزاری بہت زیادہ ہوا کرتی تھی، یہی وجہ تھی کہ لوگ بہت زیادہ خوشحال تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اس زمانے کی مالگذاری کے متعلق فرماتے ہیں کہ "عمر بن الخطاب نے عراق کی مال گزاری دس کروڑ ۲۸ لاکھ درہم وصول کی، زیاد نے دس کروڑ پانچ لاکھ اور حجاج نے باوجود جبر وظلم کے صرف دو کروڑ آٹھ لاکھ وصول کئے۔" بالکل یہی بات اورنگ زیب عالمگیر کے بارے میں متعدد تاریخوں میں لکھی ہے۔ باوجود نرمی اور فراخدلی کے محاصل سلطنت بہت وصول ہوا کرتے تھے۔ ڈاکٹر برنیر ؎۱ "شاہجہاں کے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب" میں لکھتا ہے کہ "اکبر کے زمانے میں محاصل ایک کروڑ نوے لاکھ پونڈ، شاہجہاں کے عہد میں دو کروڑ ستائیس لاکھ پچاس ہزار اور عالمگیر کے دور میں چار کروڑ پونڈ یعنی ساٹھ کروڑ روپیہ وصول ہوئے"

حضرت عمر فاروق فرمایا کرتے تھے کہ بیت المال میں ان کا اتنا ہی حصہ ہے جتنا کہ ایک عام آدمی کا ہوا کرتا ہے۔ وہ یہ بھی فرمایا کرتے تھے کہ اگر میرے پاس دولت آگئی تو بیت المال سے کھانے کے لئے غلہ اور پہننے کے لئے کپڑا بھی نہیں لوں گا، خلیفہ ہونے کی حیثیت سے ان پر جو ذمہ داریاں عائد ہوتی تھیں اس کے بارے میں فرمایا کرتے تھے کہ ملک کا خراج اور مال بیجا طور پر جمع نہ کروں گا اور نہ اسے بیجا طور پر صرف کروں گا۔ تمہارے روزینہ بڑھا دوں گا اور تم کو خطرہ سے محفوظ رکھنے کے لئے سرحدوں کی مکمل

؎۱ یہ موصوف عالمگیر کے بڑے مخالف تھے اور اس غریب کو بدنام کرنے میں ایڑی چوٹی کا زور صرف کر چکے ہیں۔ لیکن انھیں بھی عالمگیر کی خوبیوں کا معترف ہونا ہی پڑا۔

حفاظت کروں گا۔

عالمگیر بھی اپنے فرائض سے غافل نہیں تھا اور بڑی تن دہی، بلند حوصلگی اور جانفشانی سے ان فرائض کو پورا کر کے خوش ہوتا تھا۔ ایک مرتبہ اس کے دربار میں ایک بڑا دلچسپ واقعہ پیش آیا۔ ایک خوشامدی امیر نے اورنگ زیب کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے عرض کیا کہ "حضور کام میں جو اس قدر محنت فرماتے ہیں اس سے اندیشہ ہے کہ صحت جسمانی بلکہ قوائے دماغی کو ضعف پہنچے"۔ اورنگ زیب بھلا ان بیہودہ باتوں سے کیا خوش ہوتا۔ اسے امیر کی یہ بکواس ناگوار گزری اور اس نے امیر کی طرف سے منہ موڑ لیا۔ تفصیل ڈاکٹر برنیر کی زبانی سنیئے ؎۱

"...... جس کو سن کر بادشاہ نے اس عقلمند ناصح کی طرف سے منہ پھیر لیا گویا سنا ہی نہیں اور ذرا ٹھہر کر ایک اور بہت بڑے امیر کی طرف جو نہایت دانا اور ذی علم تھا متوجہ ہو کر فرمایا کہ آپ تمام اہل علم اس باب میں متفق الرائے ہیں کہ مشکل اور خوف کے زمانے میں بادشاہ کو جان جوکھوں میں پڑ جانا اور ضرورت کے وقت رعایا کی بہتری کے لئے جو خدا نے اس کے سپرد کی ہے تلوار پکڑ کر میدان جنگ میں جان دے دینا فرض و واجب ہے مگر اس کے برعکس یہ نیک باتمیز شخص یہ چاہتا ہے کہ رعایا کے آرام و آسائش کے لئے مجھے ذرا بھی تکلیف نہ اٹھانی چاہیئے اور بغیر اس کے کہ ان کی رفاہ و فلاح کی تدبیروں کو سوچنے میں مجھے ایک رات بھی بے آرام رہنا پڑے یا ایک دن بھی بے عیش و عشرت اور لہو و لعب کے بسر ہو، یہ مدعا یوں ہی حاصل ہو جائے اور اس کی یہ رائے ہے کہ میں صرف اپنی تندرستی کو مقدم جانوں اور زیادہ عیش و عشرت اور آرام و آسائش میں مصروف رہوں اور اس کا یہی نتیجہ ہو سکتا ہے کہ اس وسیع سلطنت کے کام کو کسی وزیر کے بھروسہ پر چھوڑ بیٹھوں مگر معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اس امر پر غور نہیں کیا کہ جس حالت میں مجھے خدا نے شاہی خاندان میں پیدا کر کے تخت پر بٹھایا ہے تو دنیا میں اپنے ذاتی فائدہ کے لئے نہیں

؎۱ شاہجہاں کے ایام اسیری اور عہد اورنگ زیب۔ مترجمہ خلیفہ سید محمد حسین صفحہ ۲۰۲

بھیجا بلکہ اوروں کے آرام کے لئے محنت کرنا مجھ پر فرض کیا گیا ہے۔ پس میرا کام یہ نہیں ہے کہ اپنی ہی آسائش کی فکر کروں البتہ انھیں کے رفاہ کی غرض سے جس قدر آرام لینا ضروری ہے اس کا مضائقہ نہیں اور بجز اس حالت کے کہ انصاف وعدالت اس کے مقتضی ہو یا اقتدار سلطنت کے قائم رکھنے یا ملک کی حفاظت کے لئے ضرور ہو اور کسی صورت میں رعایا کے آرام و آسائش کا نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے اور رعیت کی آسائش و بہبود ہی ایک ایسی چیز ہے کہ جس کی فکر مجھے ہونی چاہیئے۔ مگر یہ شخص اس بات کی تہہ کو نہیں پہنچا کہ آرام سے جو میرے لئے تجویز کرتا ہے کیا کیا قباحتیں پیدا ہوں گی اور یہ بھی اس کو معلوم نہیں کہ دوسروں کے ہاتھ میں حکومت کو دیدینا کیسی بری بات ہے اور سعدیؒ نے جو یہ کہا ہے کہ "بادشاہوں کو چاہیئے کہ بنات خود کاروبار سلطنت کا بوجھ اپنے اوپر لیں ورنہ بہتر ہے کہ بادشاہ کہلانا چھوڑ دیں"۔ تو کیا اس بزرگ کا یہ قول لغو ہے؟...... خبردار ایسی صلاح جو بادشاہوں کے سننے کے لائق نہیں ہے پھر کبھی نہ دے' افسوس ہے کہ تن پروری اور آرام طلبی اور ایسے خیالات سے جو دوسروں کے فلاح و بہبود کے فکر و تردد میں آدمی کو گھلا ڈالتے ہیں، بچنے کی خواہش انسان کی طبعی اور جبلّی کمزوری ہے۔ پس ایسے فضول صلاح کاروں کی ہم کو حاجت نہیں۔ عیش و آرام کے مشورے تو ہماری بیگمیں بھی دے سکتی ہیں"۔

عبداللہ ولی بخش قادری

قومی ذہن کی تعمیر

ہمارے قومی معاشرے کو سب سے زیادہ تنگ دلی اور کم نگاہی سے نقصان پہنچا ہے۔ کہیں نئی نئی وفاداریاں جاگ اٹھی ہیں تو کوئی اپنی آنکھیں اپنی پیٹھ پر ٹانک کر پیچھے کی طرف بھاگا چلا جارہا ہے اور چاہتا ہے کہ سارا دیس، ماضی کے اندھیرے میں ڈوب کر رہ جائے۔ کچھ بھلے مانس چاہتے ہیں کہ خیالات اور معتقدات کے بالکل ایک سے سلے سلائے کپڑے سب کو پہنا دئے جائیں ان کے نزدیک یہی اکھنڈتا ہے۔ کسی کو ذاتی بیوپار کی کھلی چھوٹ میں ہی بھارت ورش کا کلیان سجھائی دیتا ہے۔ کوئی دیس دیس کی بھیک کو ہی اپنی دھرتی کا دھن منوانا چاہتا ہے اور ایسے بھی کچھ کم نہیں ہیں جو اپنے ذہن کا چراغ صرف 'ولایتی' تیل سے روشن رکھنا چاہتے ہیں اور زندگی کی ساری سج دھج، غیر کے استعمال شدہ سامان سے بنانے میں اپنی شان سمجھتے ہیں۔ لیکن ایسے تمام رجحانات ہماری سالمیت کے لئے انتہائی مضر اور خطرناک ہیں۔ انتشار اور اختلاف کے سیلاب سے وطن کو محفوظ بنانے کے لئے نئی نسل کو ایسے مسائل زیادہ سمجھداری اور مستعدی کے ساتھ حل کرنے کے لائق بنانا ہے۔ انھیں اس بنیادی حقیقت کو سچے دل سے تسلیم کرنا ہوگا کہ ہمارے یہاں مختلف زبانیں بولی جاتی ہیں اور مختلف مذہبوں کی پیروی ہوتی ہے۔ اس دھنک پر 'سمانتا' کی کالک پھیر دینے سے گھنگھور گھٹا کے سوا کچھ ہاتھ نہ لگے گا۔ حقائق سے آنکھیں چرا کر زبردستی کسی مخصوص تہذیب کی فرسودہ کملی اڑھا دینے کی کوشش، نہ وطن دوستی ہے اور نہ دانش مندی۔ ایسی دھاندلی سے قومی اتحاد پر چوٹ پڑتی ہے اور آزادی پر آنچ آتی ہے۔ جس سرزمین پر مختلف تہذیبوں کا سنگم ہوا ہو، وہاں کی زندگی میں رنگا رنگی لازمی ہے۔

جبر و تشدد کے بھاری ہاتھ جو سطح ہموار کرتے ہیں، اس میں ہر ذرّے کا دل دھڑکتا ہی رہتا ہے۔ ایسے سماج کا ظاہری اتحاد اس آستین کی مانند ہے جس نے ہاتھ کا کوڑھ چھپا رکھا ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ کیا ایک مذہب کے ماننے والے ممالک آپس میں نہیں جھگڑتے ؟ کیا ایک زبان، لازمی طور پر دلوں میں اختلافات پیدا ہونے سے باز رکھتی ہے ؟ کیا یکساں رہن سہن کے بغیر آپس کے تعلقات استوار نہیں ہوسکتے ؟ اگر ایسا نہیں ہے جیسا کہ تاریخ شاہد ہے، موجودہ حالات گواہ ہیں کہ قطعی ایسا نہیں ہے۔ تو پھر آپس کے تہذیبی امتیازات کو مٹانے کی کیا ضرورت ہے اور ان کی طرف سے نوجوانوں کو بھڑکانے سے کیا حاصل ہوسکتا ہے ۔ تہذیبی عناصر بذاتِ خود قومی یک جہتی کی راہ میں حائل نہیں ہوا کرتے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ سماجی زندگی کی بوقلمونی کا صحیح ادراک اور اس کا شستہ مذاق، قومی زندگی میں ایک ولولہ پیدا کرتا ہے اور یک جہتی کی نَے بڑھا دیتا ہے خرابی تو اس وقت پیدا ہوتی ہے جبکہ ایک ملک کے باشندے، ایک دوسرے کو اپنے آپ سے مختلف ہونے کا حق دینے کے لئے تیار نہیں ہوتے اور مفاہمت کے بجائے مخالفت پر کمر کس لیتے ہیں۔ ایسی صورت میں تخریبی کارروائیاں یقیناً زور پکڑتی ہیں اور معاشرے میں ابتری پھیلتی ہے۔ مختلف تہذیبی جماعتوں کے اندر حقیقی اتحاد اور جذباتی ہم آہنگی اسی وقت قائم ہوسکتی ہے جب وہ اپنے اپنے ورثہ کو محفوظ سمجھیں، انھیں اپنی اپنی زبان کی ترویج و اشاعت کا یقین ہو، حصولِ دولت کے مواقع ہر ایک کو یکساں طور پر فراہم ہوں اور وہ سب ایک دوسرے کے ساتھ رواداری اور مروت کے رشتہ میں منسلک ہوں۔

قومی یک جہتی پیدا کرنے کے لئے پوری قوم اور پوری نسل بیدار ہونی چاہئے۔ اس بات کا خاص لحاظ رکھنا ہوگا کہ دیس کی مختلف جماعتوں اور بالخصوص اقلیتی فرقوں میں سماجی اعتبار سے کسی طور جمود نہ آنے پائے۔ انھیں زندگی میں ترقی کے مواقع نہ صرف حاصل ہوں بلکہ فی الحقیقت وہ برتے بھی جا رہے ہوں۔

ہمارے زمانے کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ جن اخلاقی قدروں کا ہم افراد کو پابند بنانا چاہتے

ہیں، ان کو ملک کے لئے ضروری نہیں خیال کرتے۔ لیکن ہمیں جاننا چاہیے کہ عام حالات میں کسی کو بھی اپنے آپ کو بدلنا بہت دشوار ہے۔ کبھی وہ معاشرہ اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا کرتا ہے جس میں وہ قدم رکھنا چاہتا ہے اور کبھی اس کا اپنا معاشرہ، اس کے پاؤں جکڑ کر رکھ دیتا ہے۔ اس سے قطع اپنی انفرادیت کو زائل کر دینے کے لئے بمشکل ہی کوئی آمادہ ہوا کرتا ہے۔ نہ اپنی روایات سے چھڑانے کو جی چاہتا ہے اور نہ اپنے مذہبی عقائد اور رسوم سے منہ موڑنے کے لئے طبیعت رضا ہوتی ہے اس لئے کسی مخصوص جغرافیائی اور سیاسی حدود کے اندر زندگی لبسر کرنے والی مختلف جماعتیں قدرتی طور پر مختلف مسائل پیدا کرتی ہیں۔ اکثریت اور اقلیت کے حقوق و فرائض کی تکرار ہو جاتی ہے۔ سماج اور فرد کی ذمہ داری کی بات عموماً اٹھ کھڑی ہوتی ہے۔ ہمیشہ اکثریت کی یہ خواہش ہوا کرتی ہے کہ اقلیتی فرقہ سے اپنی طبیعت کے مطابق ایک ضابطے کی پابندی کرائے اور اسی طرح اقلیت، اپنی جداگانہ حیثیت کو منوانے کے لئے آمادہ پیکار ہونے سے بھی اکثر گریز نہیں کرتی۔ لیکن ایک ملک کے لیے بہرنوع ایسی صورت حال نہایت تشویش ناک ہو جاتی ہے جبکہ اقلیتی جماعتیں اپنے آپ کو مظلوم یا مجبور سمجھنے لگتی ہیں اور انھیں کم مائیگی کا احساس ستانے لگتا ہے، خواہ یہ بات کسی حد تک غلط ہی کیوں نہ ہو۔ تاویلیں ہوں یا سنگینیں، دلوں کو دونوں میں سے کوئی نہیں جیت سکتا۔ جذباتی ہم آہنگی پیدا کرنے کے لئے صرف دستور کی مساوات سے کام نہیں چلتا بلکہ دلی اپنائیت برتنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ جگر نے اعلانِ جمہوریہ کے موقع پر کیا خوب کہا تھا:

خلوص و عدل و مساوات دل میں گھر کر لیں ــــ نہ یہ کہ ذکر زباں پر ہی بار بار آئے

دلوں کی کھوٹ ہو جس کے ضمیر میں شامل ــــ نہ آئی ہے وہ سیاست نہ سازگار آئے

اب نظریہ استوار کرنے اور رکھنے کی ذمہ داری سب سے پہلے قومی رہنماؤں پر عائد ہوتی ہے خاص طور پر برسرِ اقتدار رہنماؤں پر۔ فرقہ پرستی کے خلاف اخباری بیانات کافی نہیں ہیں۔ آپس کے اختلافات اور امتیازات کو سمجھنے اور سمجھانے کی ضرورت ہے۔ اس بارے میں پوری احتیاط

برتنی ہے کہ قومی معمولات اور معاملات پر کوئی خاص مذہبی رنگ نہ چڑھنے پائے۔ ہم آہنگی اسی وقت پیدا ہو سکتی ہے جب درگذر ہو۔ ہار جیت نہ ہو۔ افراد کی کوتاہیوں اور نالائقیوں کو شخصی کمزوریاں ہی سمجھا جائے اور اگر ان کی بہتات ہے تو عام معاشرے پر نظر ڈال کر اصل اسباب تلاش کیے جائیں۔ غیر ذمہ دار لوگوں سے کوئی سماج قطعی طور پر پاک نہیں ہوا کرتا۔ جس طرح بازار میں کھوٹے سکے بھی چلتے ہیں۔ ہم انھیں بند نہیں کرا سکتے۔ ہماری ہوشیاری تو یہی ہے کہ ہم انھیں قبول نہ کریں۔ اسی طرح تخریبی عناصر ہر معاشرے میں ملیں گے۔ ہماری سماجی ذمہ داری یہ ہے کہ ہم انھیں کسی طور پنپنے نہ دیں لیکن یہ سمجھ لینا کہ بدی کے جملہ حقوق کسی ایک جماعت یا فرقہ کے نام محفوظ ہو گئے ہیں، نہ صرف سراسر ناانصافی ہے بلکہ تنگ نظری بھی۔ ملت فروش اور غدار کب اور کہاں نہیں ہوتے۔ نہ اکثریت ان سے خالی ہوتی ہے نہ اقلیت لیکن آج ہماری کمزوری یہ ہے کہ اگر ایک ہی فرقے کے دو آدمی آپس میں لڑتے ہیں یا کوئی اپنے مذہب کے ساتھ بے تکلفی برتتا ہے تو ہم معاملہ کو عدالت کی ذمہ داری سمجھتے ہیں یا اس کے فعل کو مجذوب کی بڑ گردان لیتے ہیں لیکن اگر کوئی تنازعہ بدنصیبی سے دو مختلف فرقوں کے افراد کے مابین اٹھ کھڑا ہوتا ہے یا کوئی بدعقل کسی دوسرے مذہب کے ساتھ کسی طور گستاخی کا مرتکب ہو جاتا ہے تو فیصلہ عوام خود کر لینا چاہتے ہیں اور زبردست چاہتا ہے کہ کمزور کی ساری جماعت کو مزا چکھائے۔

اس لئے اصل مسئلہ قومی ذہن کی تعمیر کا ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ موجودہ مزاج بدلے اور ہمارا قومی کردار ابھر کر سامنے آئے۔ سیاسی تدبّر کا تقاضہ ہے کہ ماحول کو بہتر بنایا جائے۔ قومی زندگی کی ایسی تصویر پیش نظر رکھی جائے جو ایک اچھے مصوّر کا شاہکار کہلانے کی مستحق ہو سکے۔ اس میں تناسب، توازن، ہم آہنگی اور موضوع کی نمائندگی، سب ہی باتوں کا پورا خیال رکھا گیا ہو۔ انتظام ایسا ہو کہ چمن کے گوشے گوشے میں بہار آئے اور ہر کلی کو گل تر بننے کی توقع ہو سکے۔ سارا ملک ایک جسم ہے۔ کسی بھی عضو کو کچل کر یا مفلوج بنا کر ہم تن درستی حاصل کر ہی نہیں سکتے۔ اگر پورے جسم کا خیال نہ رکھا جائے بلکہ کسی مخصوص حصے کی پرورش اور ورزش پر توجہ دی جائے تو موزوں جسم نہیں بن سکتا، ہاں کارٹون بن جائے گا۔ لہٰذا ادارئے عامہ کے اداروں اور ملک کے پاسبانوں پر بہت بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے۔

ذہنوں کو بیدار کرنے اور شعور بخشنے کی ذمہ داری۔ دلوں کو باہمت اور باحوصلہ بنانے کی ذمہ داری
طبیعتوں کو آئین نو کے آداب سکھانے کی ذمہ داری۔ ظاہر ہے کہ یہ سب کام براہ راست اور بالواسطہ
بہر طور تعلیم ہی کو سرانجام دینا ہے۔ تعلیم کے باضابطہ اداروں کے سپرد نئے ذہنوں کی تربیت کا کام ہوتا
ہے لیکن تعلیم کا کام کم و بیش معاشرے کا ہر ادارہ انجام دیتا ہے۔ تعلیمی ادارے اپنا منصب جب ہی
بخوبی پورا کر پاتے ہیں اور ان کی کوششیں جب ہی پورے طور پر بار آور ہوتی ہیں جب سماج
کے سب ہی ادارے ان کی تائید کرتے ہیں اور تعلیمی اداروں کے پروردہ نوجوان ذہن، زندگی کے
ماحول میں اپنا اجالا پھیلانے اور تقویت حاصل کرنے کے لئے حالات کو سازگار پاتے ہیں۔ ورنہ تعلیمی
اداروں کی ساری جدوجہد بس تجربہ گاہ کے ایک عمل کی ہی حیثیت رکھتی ہے۔ نئے ذہن، صرف کتابی
خواں ہی ہو کر رہ جاتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ تعلیم کی اپنی ذمہ داری بھی ہے۔ تعلیم ایسی ہونی چاہئے
جو افراد کے اندر ذمہ داری کا احساس پیدا کر سکے۔ جو زندگی کے نئے تقاضوں کا ساتھ دے۔ جو ذاتی
مفاد اور محدود طرفداری کے بجائے وطن دوستی کا سبق سکھائے۔ جو اقتدار کی ہوس کے بجائے
اقدار کا احترام پیدا کرے۔ جو مادی وسائل کی فراوانی کا موجب ہو اور اخلاقی اساس کو بھی مضبوط
بنائے۔ غرضیکہ جو پورے طور پر سماجی بیداری لا سکے۔ دورِ غلامی کی تعلیم متعینہ راہ پر سلامت روی
اور نیازمندی کے ساتھ چلانا چاہتی تھی۔ آزادی کے اٹھارہ سال بہت کچھ ادھیڑ بن میں بیت گئے
آج ایک قومی تعلیمی نظام پر غور کیا جا رہا ہے۔ بہر حال تعلیمی ڈھانچے کو آزاد دیس کے تقاضے
مطالبے پورا کرنے کا اہل بنانا ہے۔ تاہم اس دوران میں منزل کا تعین کیا جا چکا ہے۔ ایک سیکولر
جمہوری ریاست، سماجی طرز کی معیشت اور معاشی ترقی ہمارے تین اہم اور بنیادی مقاصد ہیں۔
جمہوریت، ایک نعمت ہے جبکہ وہ فردِ کا احترام سکھائے لیکن جب اس کے نام پر اکثریت
بربریت کا ڈنکا پیٹ دیا جاتا ہے، تو وہی ایک لعنت بن جاتی ہے۔ سیکولر لفظ کا مفہوم لا دینی
سمجھا جائے یا بے دینی، وہ اخلاق اور شائستگی سے کم کسی طور نہیں ہے بلکہ مذہبی آدمی اپنے
معنی میں اگر کسی خاص اخلاقی نظام کا پابند ہو جاتا ہے تو سیکولر ذہن کو انسانیت عام کے عالمگیر

نظام پر اپنے آپ کو کاربند کرنا ہوگا۔ لہٰذا نئی نسل کو کچھ اس طور پروان چڑھانا ہے کہ سچا سیکولر اور جمہوری ذہن تربیت پا سکے۔ آج کی دنیا میں الگ تھلگ زندگی بسر کرنے کی گنجائش ہی باقی نہیں رہی ہے۔ ترقی یافتہ ممالک کی خوش حالی نے دوسروں کی توقعات بھی بڑھا دی ہیں۔ ہر قوم، زندگی کی آسائشوں کی خواہاں ہے۔ یہ بات بالکل عیاں ہے کہ معاشی حالات کے سدھار کے بغیر ملک کے اندر مادی وسائل کی فراوانی نہیں آسکتی۔ حصولِ دولت کے ذرائع افراد کے سپرد نہیں کیے جاسکتے۔ زندگی کے بنیادی لوازمات کا ہر شہری برابر کا حق دار ہے اور زندگی کی دوڑ میں سب کو یکساں مواقع دیے بغیر سماجی طرز زندگی کا علم بردار نہیں بنایا جاسکتا۔ عوام کی فلاح و بہبود کے لیے نہ صرف طرز معاشرت میں خاص ڈھنگ اپنانا ہے بلکہ صنعتی ترقی کے لئے قدرتی وسائل اور سرمائے کے علاوہ تربیت یافتہ افراد کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ یہ تربیت، ایک موزوں نظامِ تعلیم ہی کر سکتا ہے۔ حال اور مستقبل کی متوقعہ ضروریات کے پیشِ نظر ہی تعلیم دے کر ہم کارآمد شہری بنا سکتے ہیں۔ اس کام کیلئے منصوبہ بندی کرنی پڑتی ہے۔ خوش آئند مستقبل کے لئے موجودہ زمانے کی تنگی اور ترشی کو برداشت کرنا ہوتا ہے۔ موجودہ نسل اپنی قربانی اور ایثار سے ہی نئی نسل کو توانائی بخش سکتی ہے۔ اب ایسا مزاج تعلیم ہی پیدا کر سکتی ہے اور منصوبہ بندی کی اساس وہی ہوتی ہے۔ صنعتی انقلاب کے لئے قدامت پرستی اور رجعت پسندی کے جالوں کو ذہن سے ہٹانے کی ضرورت پڑتی ہے اور سائنسی نظریے کا حامل بننا ہوتا ہے۔ سائنسی نظریے کا مطلب سائنس پڑھ لینا نہیں ہے بلکہ روشن خیالی اور ذہنی کشادگی مراد ہے۔ ایک ہٹ دھرم آدمی یقین رکھتا ہے کہ سچ کی دریافت ہو چکی ہے اور وہ لکیر کا فقیر ہی بنا رہتا ہے۔ ایک فرار پسند طبیعت یہ فیصلہ کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر لیتی ہے کہ حقیقت کی تلاش ایک کارِ عبث ہے، اسے معلوم ہی نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ایک سائنسی نقطۂ نظر کا حامل ہمیشہ حقیقت کا متلاشی رہتا ہے۔ یہ سائنسی نظریہ پیدا کرنے کی ذمہ داری بھی تعلیم پر ہی عائد ہوتی ہے۔ تعلیم کا یہ بھی ایک فریضہ ہے کہ آنے والے سماج کی صاف اور روشن تصویر پیش کر کے، دلوں میں حرارت اور قدموں میں جنبش پیدا کرے۔ اس زمانے میں ہمارے نوجوانوں نے بہت کچھ بے راہ روی دکھائی ہے۔ اس

روگ کا بھی اصل سبب، نصب العین کی لاعلمی اور مستقبل کی بے اطمینانی میں مضمر ہے۔ مزید برآں اعلیٰ تعلیمی ادارے صرف علم وحکمت کے گہوارے ہی نہیں ہیں بلکہ یہاں سے نئی روشنی کی کرنیں بھی پھوٹنی چاہئیں۔ اس منصب کے پورا کرنے کے لئے انھیں ذہنی آزادی درکار ہے۔ ہاں اس آزادی کا حق ادا کرنے کی ذمہ داری بھی ان پر آتی ہے۔ لیکن تعلیم کی اعلیٰ منزل تک پہنچتے پہنچتے بہت کچھ رنگ چڑھ چکا ہوتا ہے۔ اس لئے مدارس اور مکاتب بھی بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہاں پر درسی کتابیں اور استاد کی شخصیت سب سے زیادہ موثر ذرائع ہیں۔ غرضیکہ ہر منزل کے تعلیمی ادارے اپنا مقام رکھتے ہیں۔ لیکن تعلیم کو صرف ان تک محدود سمجھ کر ساری ذمہ داری ان پر ہی نہیں ڈالی جا سکتی۔ ایک طالب علم پر مختلف اثرات پڑتے ہیں۔ لہٰذا تعلیم کو بہتر بنانے اور تعلیم گاہوں کی فضا کو سازگار کرنے کے ساتھ ساتھ ملک کے سماجی اور سیاسی ماحول کو بھی پاک صاف رکھنے کی اشد ضرورت ہے ورنہ اٹھتی طبیعتوں کو سنوارنے کا بہت کچھ مفید کام بھی رائیگاں چلا جائے گا۔

تعلیمی اداروں کے اندر اور ان کے حدود سے باہر ہر جگہ قومی ذہن کی تعمیر کرنی ہے۔ اور یہ بات اچھی طرح یاد رکھنی ہے کہ مہذب زندگی کی نعمتیں، اشتراکِ باہمی سے ہی حاصل ہوتی ہیں۔ صنعتی ترقی کے ساتھ ساتھ تعاون کی ضرورت برابر بڑھتی رہتی ہے۔ پس ماندہ اقوام کی سماجی اور معاشی ترقی کے لئے حبِ قومی اولیں شرط ہے۔ اسی احساس کی بدولت سب لوگ ایک دوسرے کے ساتھ قدم سے قدم ملا کر چل سکتے ہیں۔ وطنیت کا جذبہ ہی غیریت کے پردے اٹھا سکتا ہے۔ اسی کی بدولت وحدتِ فکر عطا ہوتی ہے۔ آج ہماری سب سے اہم ضرورت قومی ذہن کی تعمیر ہے۔ بالخصوص اپنے نوجوان طبقے میں۔ یہ ذہن مشترکہ تہذیب کا علمبردار ہے، کسی ایک کا طرفدار نہیں۔ وہ بنیادی قومی مقاصد کے حصول کو اپنا مقصدِ حیات جانتا ہے۔ وہ کشادہ ہے، تنگ نہیں۔ اس میں کدورت نہیں، مروت ہے۔ ایسے ذہن کی تعمیر میں وقت لگے گا۔ یہ سچ ہے کہ مزاج دنوں میں بن پاتا ہے۔ مذاق دھیرے دھیرے سدھرا کرتا ہے۔ نظریے میں استواری آتے آتے آتی ہے لیکن یہ سب کچھ ہوتا ضرور ہے اور یہ منصب اپنے وسیع معنی میں تعلیم ہی پورا کرتی ہے۔ جس کی تعمیل اور تکمیل میں سیاسی مدبر، قومی مفکر اور معلم سب ہی شریک ہیں۔

سیدرشید احمد

حسنِ اعتماد

جتنا بھلاؤ گے مجھے، اتنا ہی یاد آؤں گا میں

ہے پردہ دارِ اعتبار، بے اعتنائی عشق میں
ہوتی ہے بنیادِ وفا، ہر بے وفائی عشق میں
جوہر شناسِ عشق ہے، نا آشنائی عشق میں
ہستی رُبابِ عشق کی
مضراب خاموشی سے ہے
شمعِ وفا کی زندگی
بادِ فراموشی سے ہے
نقشِ مرادِ عشق ہوں، مٹ کر ابھر جاؤں گا میں
جتنا بھلاؤ گے مجھے، اتنا ہی یاد آؤں گا میں

دل کا سکوں لے جاؤں گا، دل سے بھلا کر دیکھ لو
داغِ جگر بن جاؤں گا، دامن بچا کر دیکھ لو
آنکھوں ہی میں بس جاؤں گا، آنکھیں چرا کر دیکھ لو
ربطِ حبیب و آرزو
ٹوٹے نہ ٹوٹا ہے کبھی
جذبِ لطیفِ رنگ و بو
چھوٹے نہ چھوٹا ہے کبھی

سو بار بھی کھو دو مگر، کھویا نہیں جاؤں گا میں
جتنا بھلاؤ گے مجھے، اتنا ہی یاد آؤں گا میں

قیدیِ زنجیرِ وفا، دل بھی ہے اور دلدار بھی
پابندِ جذبِ عشق ہیں، مجبور بھی مختار بھی
اس میکدے میں ایک ہیں، مدہوش بھی ہشیار بھی
پروانہ ہوں اور بالیقیں
پروانہ کر دوں گا تمھیں
دیوانہ ہوں اور ایک دن
دیوانہ کر دوں گا تمھیں
بیتابیِ دل کی قسم، تم کو بھی تڑپاؤں گا میں
جتنا بھلاؤ گے مجھے، اتنا ہی یاد آؤں گا میں

آخر تو ہوں چشم آشنا، خوابِ پریشاں ہی سہی
باقی تو ہے کوئی کشش، ربطِ گریزاں ہی سہی
دیکھو تو ہے کس کا رفو، میرا گریباں ہی سہی
بے خوابیاں دے کر مجھے
بے خواب ہو جاؤ گے تم
بے تابیاں دے کر مجھے
بیتاب ہو جاؤ گے تم
خلوت سے آؤ گے نکل، جس روز چھپ جاؤں گا میں
جتنا بھلاؤ گے مجھے، اتنا ہی یاد آؤں گا میں

ضیاء الحسن فاروقی

ترجمان القرآن

ترجمان القرآن کے دو اڈیشن پہلے نکل چکے تھے، ۱۹۶۴ء میں ساہتیہ اکادمی نئی دہلی نے تیسرا اڈیشن اس ترتیب سے شائع کرنا شروع کیا ہے کہ اس کی تین جلدیں کر دی ہیں، سائز چھوٹا کر دیا ہے اور ٹائپ میں چھاپا ہے۔ ابھی پہلی جلد شائع ہوئی ہے اور اس کا ہدیہ بائیس روپے ہے، یہ معلوم ہے کہ ساہتیہ اکادمی مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کی تمام اردو کتابوں کو ان کی یاد میں شائع کرنا چاہتی ہے، اس سلسلے کی یہ پہلی کڑی ہے۔ ترجمان القرآن کے پہلے دو اڈیشنوں میں تصحیح کا پورا اہتمام نہیں ہو سکا تھا اور بہت سی غلطیاں رہ گئی تھیں۔ مولانائے مرحوم کو اس کا شدید احساس اور رنج تھا، اس لئے جدید اڈیشن کا کام بڑی ذمہ داری سے ہاتھ میں لیا گیا۔ اول اول نظر ثانی کرنے کا کام مولوی اجمل خاں صاحب کرتے رہے پھر ڈاکٹر عبدالمجید خاں صاحب کے سپرد کیا گیا، جنھوں نے یہ کام بڑی محنت اور جانفشانی سے انجام دیا، اس سلسلہ میں انھیں اپنے مددگار مولوی احمد حسین خاں صاحب سابق استاد عربی جامعہ عثمانیہ سے بہت مدد ملی۔

نائب صدر جمہوریہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے پیش لفظ لکھا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس جدید اڈیشن کی تیاری میں کیا چیزیں پیش نظر رہی ہیں۔ ذاکر صاحب لکھتے ہیں:

میری خواہش تھی کہ یہ جدید اڈیشن نہ صرف طباعت کی غلطیوں سے پاک ہو بلکہ مولانا مرحوم نے جس قدر محنت اور کوشش اس اہم کام میں صرف کی ہے، اس کا پورا آئینہ دار بھی ہو۔ اس لئے اس اڈیشن میں نہ صرف پہلے اور دوسرے اڈیشن کے اختلافات کو بلکہ پہلے اڈیشن کی ان عبارتوں کو بھی جنھیں مولانا نے دوسرے اڈیشن میں حذف کر دیا تھا، غرض تمام متروکات اور ترمیمات کو حاشیے میں محفوظ کر لیا

گیا ہے تاکہ آئندہ تحقیقات کرنے والوں کے لئے مولانا آزاد کے ارتقاء ذہن و فکر و خیال کا جائزہ لینے میں آسانی ہو"

"اس اڈیشن میں میرے مشورہ کے مطابق جن اصول تصحیح کو ملحوظ رکھا گیا ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے :۔

(۱) پہلے اور دوسرے اڈیشن کا باہم مقابلہ کیا گیا ہے، پہلے اڈیشن کے ان جملوں اور عبارتوں کو جنھیں خود مولانا نے حذف کر دیا تھا حاشیہ میں درج کیا گیا ہے۔ نیز ان فقروں کو بھی نمایاں کیا گیا ہے جن کا اضافہ مولانا نے دوسرے اڈیشن میں فرمایا تھا۔

(۲) دونوں اڈیشن میں آیات کے نمبر غلط تھے جن کو درست کیا گیا ہے، اس سلسلہ میں ایک دشواری یہ تھی کہ ہندوستان میں قرآن مجید کے جو نسخے شائع ہوئے ہیں ان میں بعض سورتوں کی آیات کی تعداد میں اختلاف ہے، یہاں تک کہ مسٹر پکتھال اور محمد علی لاہوری بھی بعض آیات کے بارے میں متفق نہیں ہیں۔ اس مشکل کو اس طرح حل کیا گیا کہ ایک خاص نسخے کو جو جامع ازہر کے شیخ کی زیر نگرانی حکومت مصر کی طرف سے سنہ ۱۳۲۸ ہجری میں طبع کیا گیا تھا، اساس قرار دے کر اس کے مطابق آیات کے نمبر دیئے گئے ہیں جو بیشتر نسخوں میں یکساں ہیں۔

(۳) سورۂ فاتحہ کی تفسیر میں مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے اپنے نقطۂ نظر کی تائید میں مولانا نے قرآن مجید کی مختلف آیات بڑی کثرت سے نقل کی ہیں۔ ان سب کے اعراب اور نمبروں کی جانچ کی گئی اور جو غلط تھے ان کو درست کر دیا گیا۔

(۴) آیات کے بعض حصوں کا ترجمہ چھوٹ گیا تھا جس کو لکھ دیا گیا۔

(۵) اسی طرح احادیث نبوی، عربی اشعار، مقولے اور بائبل کے حوالے بھی مقابلے کے بعد درست کیے گئے۔

(۶) یورپی مصنفین اور ان کی تصانیف کے ناموں کو رومن حرفوں میں بھی لکھا گیا۔

(۷) پچھلے مدون اڈیشن میں املا کی طرف سے بہت لاپروائی برتی گئی تھی جس کو خود مولانا نے بھی محسوس فرمایا تھا، بعض الفاظ کا املا غلط تھا، بعض کو بے ضرورت لکھا گیا تھا۔ چند الفاظ

ایسے بھی ہیں جن کو مختلف جگہ مختلف انداز سے لکھا گیا تھا، مثلاً طیار — تیار، گڑھنا — گھڑنا
ٹھہرنا — ٹھیرنا وغیرہ۔ اس اڈیشن میں اس قسم کی سب غلطیوں کو درست کر دیا گیا ہے اور املاء
میں یکسانی کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

(۸) اردو عبارت کے رموز اوقاف میں بھی باقاعدگی اور موزونیت کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔"

پیش لفظ سے اس طویل اقتباس کو اس لئے لیا گیا ہے تاکہ ترجمان القرآن کے جدید اڈیشن کی خصوصیات سامنے آجائیں۔ پہلی جلد میں سورۂ فاتحہ کا مقدمہ، ترجمہ اور تفسیر ہے۔ بقیہ پاروں کی تفسیر بعد میں دو جلدوں میں شائع ہوگی۔ سورۂ فاتحہ درحقیقت قرآنی تعلیمات اور الٰہی حکمتوں کا نچوڑ ہے۔ اس میں رشد و ہدایت اور جستجوئے حقیقت کے وہ اسرار ہیں جو سچائی اور سیدھی راہ کے تلاش کرنے والوں پر کھلتے ہیں جب ان کی روحیں بے قرار اور ان کے دل بے چین ہوتے ہیں۔ اس سورۃ کی برکتیں سب کے لئے عام ہیں، مقام، رنگ، نسل، قوم، مذہب کی کوئی قید یا پابندی یہاں نہیں، جس طرح فطرت کی نعمتیں سب کے لئے ہیں اسی طرح خدا کی ربوبیت اور رحمت سب کے لئے ہے اور حقیقت میں فطرت کی یہ نعمتیں کیا اسی ذات الٰہی کی عالمگیر ربوبیت کا پرتو نہیں ہیں۔ مولانا آزاد لکھتے ہیں:

"ربّ العٰلمین" میں خدا کی عالمگیر ربوبیت کا اعتراف ہے جو ہر فرد، ہر جماعت، ہر قوم، ہر ملک ہر گوشۂ وجود کے لئے ہے، اور اس لئے یہ اعتراف ان تمام تنگ نظریوں کا خاتمہ کر دیتا ہے .... جو دنیا کی مختلف قوموں اور نسلوں میں پیدا ہو گئی تھیں اور ہر قوم اپنی جگہ سمجھنے لگی تھی کہ خدا کی برکتیں اور سعادتیں صرف اسی کے لئے ہیں، کسی دوسری قوم کا ان میں حصہ نہیں۔"

جب خدا کی ربوبیت و رحمت عام ہے اور وہ بنی نوع انسان میں کسی بنیاد پر کوئی امتیاز روا نہیں رکھتی تو ظاہر ہے کہ روحانی ہدایت کے سلسلہ میں وہ امتیاز کیوں برتتی۔ اس لئے دنیا کا کوئی ایسا گوشہ نہیں جہاں اس نے نوعِ انسانی کی ہدایت کے لئے پیغمبر نہ بھیجے ہوں، خدا ایک ہے اس لئے اس کا پیغام، اس کی ہدایت، اس کا دین بھی ایک ہے، مولانا نے علمی نقطۂ نظر اور عالمانہ

طرزِ استدلال سے یہی حقیقت ثابت کی ہے اور یہی قرآنی تعلیم بھی ہے۔

"اچھا! جب تمام مذاہب کا اصل مقصد ایک ہی ہے اور سب کی بنیاد سچائی پر ہے تو پھر قرآن کے ظہور کی ضرورت کیا تھی؟ وہ کہتا ہے: اس لئے کہ اگرچہ تمام مذاہب سچے ہیں، لیکن تمام مذاہب کے پیرو سچائی سے منحرف ہو گئے ہیں اس لئے ضروری ہے کہ سب کو ان کی گمشدہ سچائی پر از سرِ نو جمع کر دیا جائے۔"

عام طور پر لوگ دین اور شریعت کے فرق کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ دین نیکی کے کاموں کی تلقین کا نام ہے، اور نیکی کے کام ہو نہیں سکتے جب تک کائنات اور کائنات کے پیدا کرنے والے سے متعلق انسان کا عقیدہ ٹھیک نہ ہو، قرآنی اصطلاح میں یہی دین ہے۔ مولانا آزاد نے قرآنی علوم کی بنیاد پر یہی نظریہ قائم کیا کہ "پیروانِ مذہب نے دین کی وحدت بھلا دی اور شرع کے اختلاف کو بنا بر نزاع بنا لیا۔" سورۂ مائدہ میں قرآن اپنے خاص اسلوب میں لوگوں کو یوں مخاطب کرتا ہے:

"ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لئے (یعنی ہر دعوت کے پیروؤں کے لئے) ایک خاص شریعت اور راہ ٹھیرا دی۔ اگر اللہ چاہتا تو (شریعتوں کا کوئی اختلاف نہ ہوتا) تم سب کو ایک امت بنا دیتا، لیکن یہ اختلاف اس لئے ہوا کہ (ہر وقت و ہر حالت کے مطابق) تمھیں جو احکام دئے گئے ہیں، ان میں تمھاری آزمائش کرے۔ پس (اس اختلاف کے پیچھے نہ پڑو) نیکی کی راہوں میں ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کی کوشش کرو۔"

اور نیکی کی راہ کا تعین اس طرح کیا:

"اور (دیکھو!) نیکی یہ نہیں ہے کہ تم نے (عبادت کے وقت) اپنا منہ پورب کی طرف اور پچھم کی طرف کر لیا (یا اسی طرح کی کوئی دوسری بات ظاہری رسم اور ڈھنگ کی کر لی)۔ نیکی کی راہ تو اس کی راہ ہے جو اللہ پر، آخرت کے دن پر، ملائکہ پر، تمام کتابوں پر اور تمام نبیوں پر ایمان لاتا ہے، اور اپنا مال خدا کی محبت کی راہ میں رشتے داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں اور سائلوں کو دیتا ہے اور غلاموں کے آزاد کرانے میں خرچ کرتا ہے، نماز قائم کرتا ہے، زکوٰۃ

ادا کرتا ہے، قول و قرار کا سچا ہوتا ہے، تنگی اور مصیبت کی گھڑی ہو یا خوف و ہراس کا وقت، ہر حال میں ثابت قدم رہتا ہے (سو یاد رکھو!) ایسے ہی لوگ ہیں (جو اپنی دینداری میں) سچے ہیں اور یہی ہیں جو برائیوں سے بچنے والے ہیں۔"

دین یعنی نیکی کی راہ ایک ہے، شریعتیں مختلف ہیں اور حالات و ضرورت کے تحت بدلتی رہی ہیں، فکر و عمل کی مختلف حالتوں کا ظہور طبیعت بشری اور حکمت الٰہی کے تقاضوں کے عین مطابق ہے، "پس اس اختلاف کو حق و باطل کا اختلاف کیوں بنا لیا جائے؟ کیوں اس اختلاف کی بنا پر ایک جماعت دوسری جماعت سے برسر پیکار رہے؟ اصل چیز جس پر تمام تر توجہ مبذول کرنی چاہئے برات" ہے یعنی نیکی کے کام ہیں اور تمام اعمال و رسوم بھی انھیں کے لئے ہیں۔" (مولانا آزاد)

مولانا نے سورہ فاتحہ کا جو ترجمہ اور تفسیر لکھی ہے اس میں صفات الٰہی سے متعلق ان تصورات کی وضاحت کی ہے جو انسانی تاریخ کے مختلف عہدوں میں نوع انسانی نے اپنایا تھا، اور اس سلسلہ میں ابتدائی تصورات سے لے کر عہد نزول قرآن تک کے ارتقائی سلسلہ کو اپنی فلسفیانہ ژرف نگاہی، تاریخی بصیرت، پرزور اسلوب بیان اور منطقی طرز استدلال سے اس طرح واضح کیا ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن کی گرہیں یکے بعد دیگرے کھلتی جاتی ہیں۔ قرآن نے تذکیر و موعظت کے لئے تاریخی واقعات سے مثالیں دی ہیں، قرآن تاریخ اور انسانی ذہن کے ارتقاء کا اثبات کرتا ہے، وہ تاریخ کا منکر نہیں، قرآنی اندازِ فکر کی یہ وہ خصوصیت ہے جو دوسرے مذاہب میں اس طرح نہیں ملتی۔ مولانا نے اس نہج کو اپنایا اور برسہا برس کے مطالعہ اور غور و فکر کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ ابتدائی عہد میں انسان فطری ہدایت کی زندگی بسر کرتا رہا، بعد میں وہ مختلف عوامل کے تحت معتقدات کے سفر میں بھٹکتا اور پر پیچ راہوں سے گزرتا رہا۔ اکثر ایسا ہوا کہ اسے سیدھی راہ دکھائی گئی اور اس راہ پر وہ تھوڑی دور چلا بھی لیکن پھر خارجی حالات و اثرات نے اسے اس راستہ سے ہٹا دیا۔ مولانا نے بیسویں صدی کے افکار کا بھی مطالعہ کیا اور اس بات تک پہونچے کہ انسان کی پہلی راہ ہدایت کی تھی، گم راہی بعد کو آئی۔۔۔ اس نے آنکھیں روشنی میں کھولی تھیں، پھر آہستہ آہستہ تاریکی پھیلنے لگی۔"

من ملک بودم و فردوس بریں جایم بود
آدم آورد دریں خانۂ خراب آبادم

کوائف جامعہ

دو مشاہیر کی وفات

ملا طاہر سیف الدین مرحوم

۱۲ نومبر کو صبح کے وقت ریڈیو سے یہ غم انگیز خبر ملی کہ ہندوستان کی مشہور علم پرور شخصیت ہز ہولی نس سیدنا طاہر سیف الدین نے ۱۱ نومبر کو اپنی قیام گاہ ماتھران میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ انا للہ و انا الیہ راجعون۔ جناب شیخ الجامعہ، پروفیسر محمد مجیب صاحب نے اسی وقت ڈاکٹر نجم الدین صاحب کو تعزیت کا ایک طویل تار بھیجا، امیر جامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب اور خازن جامعہ کرنل بشیر حسین زیدی صاحب اسی وقت بمبئی تشریف لے گئے اور تجہیز و تکفین کی رسم میں شریک ہوئے۔

مرحوم داؤدی فرقہ کے ۵۱ ویں داعی مطلق کی حیثیت سے مذہبی پیشوا تھے، مگر ان کی ذات سے بلا امتیاز مذہب وملت، ہندوستان کے بیشتر تعلیمی اداروں کو فائدہ پہنچتا تھا۔ جامعہ سیفیہ (سورت) سیفیہ کالج (بھوپال) ان کی علم پروری کی بہترین یادگار ہیں، انھوں نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کو گراں قدر عطیے دئے ہیں اور ۱۹۵۳ء سے آج تک اس کے چانسلر بھی رہے۔ جامعہ ملیہ بھی ان اداروں میں سے ہے جن کو مرحوم کی ذات سے فیض پہنچا۔

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ اور طلبہ کا مرحوم کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے ایک تعزیتی جلسہ منعقد ہوا، جس میں حسب ذیل تجویز منظور ہوئی:

جامعہ ملیہ کے اساتذہ وطلبہ کا یہ جلسہ حضرت الحاج سیدنا ملا طاہر سیف الدین مرحوم کے انتقال پر اپنے دلی رنج والم کا اظہار کرتا ہے۔ مرحوم ایک بڑے عالم دین، عربی زبان وادب کے نامور فاضل اور مخیر انسان تھے۔ ان کے اعمال صالحہ کی برکتیں صرف بوہرہ جماعت ہی تک محدود نہیں تھیں بلکہ سبھی ان

سے مستفیض ہوتے تھے۔ ملک کی عام تعمیر و ترقی سے انھیں دلچسپی تھی اور مسلمانوں کے تعلیمی و معاشی مسائل کا انھیں شدید احساس تھا اور اس سلسلے میں کام کرنے والوں کی وہ ہر طرح امداد کیا کرتے تھے۔ مرحوم نے جامعہ کی بھی کئی بار مدد کی۔ جامعہ سلفیہ ان کے علمی شغف کی زندہ مثال ہے۔ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے وہ چانسلر تھے اور اس طرح وہ مختلف طریقوں سے یونیورسٹی کی سرپرستی فرماتے تھے۔ ان کی وفات سے جو جگہ خالی ہوئی ہے وہ آسانی سے پر نہیں ہو سکتی۔ اس عظیم سانحہ سے ان کے خانوادہ کو جو صدمہ پہنچا ہے ان میں جامعہ برادری پورے طور پر شریک ہے

ہماری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کے درجات بلند کرے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

ہم مرحوم کے جانشین برہان الدین اور ان کے نامور فرزند جناب ڈاکٹر نجم الدین کے غم میں شریک ہیں۔

اعلیٰ حضرت شیخ عبداللہ السلیم الصباح مرحوم

۲۴ر نومبر کو کویت کے ہر دلعزیز شاہ حضرت شیخ امیر عبداللہ السلیم الصباح کا یکایک انتقال ہوگیا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

مرحوم کے دور حکومت میں کویت نے شاندار ترقی کی اور ان کی کوششوں سے اسلامی ممالک میں اسے ممتاز مقام حاصل اور دنیا کی نظروں میں اس کی عزت اور وقار بلند ہوگیا۔

شیخ الجامعہ صاحب نے اپنے ایک خط میں اس حادثہ جانکاہ پر اپنے رنج و غم کا اظہار اور مرحوم کی شاندار خدمات کا اعتراف کیا۔ اساتذۂ جامعہ اور طلبہ کا ایک غیر معمولی جلسہ بھی منعقد ہوا جس میں حسب ذیل تعزیتی تجویز منظور ہوئی:

جامعہ ملیہ اسلامیہ کے اساتذہ و طلبا کا یہ جلسہ کویت کے مخیر حکمران حضرت شیخ عبداللہ سلیم الصباح کی وفات پر اپنے گہرے رنج و غم کا اظہار کرتا ہے۔ مرحوم بڑے صاحب دل تھے۔ ان کا عہد حکومت

اہل کویت کے لئے بڑا بابرکت تھا۔ انھوں نے اپنے عوام کی تعلیمی ومعاشی بھلائی کے لئے اصلاحیں کیں اور ان سے کویت کو بہت فائدہ پہنچا۔ وہ کویت کے باہر بھی تعلیم واصلاح کا کام کرنے والوں کی مالی اعانت کرتے رہتے تھے۔ جامعہ کو بھی ان کی طرف سے مالی امداد ملی۔ ہم ان کے جانشین شیخ الصباح سلیم الصباح اور ان کے خاندان اور اہل کویت کے رنج وغم میں شریک ہیں اور دعا کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنے جوارِ رحمت میں جگہ دے اور پس ماندگان کو صبر جمیل عطا فرمائے۔

کویت کے ہونہار اور محبوب ولی عہد اور وزیر اعظم جناب سمو الامیر الشیخ الصباح السالم الصباح پچھلے سال (۱۹۶۴ء) ۱۸ر نومبر کو جامعہ تشریف لائے تھے اور جامعہ ملیہ کو از راہ عنایت پچاس ہزار کا گراں قدر عطیہ فرمایا تھا۔ اعلیٰ حضرت کویت کے انتقال کے بعد موصوف کویت کے شاہ مقرر ہوئے ہیں۔ شیخ الجامعہ صاحب نے اس اعلان کے بعد موصوف کو مبارکباد دی۔

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی   مطبوعہ: یونین پریس دہلی   ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

Regd. No. D - 768 December, 196.
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جائزے

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۳	بابت ماہ جنوری سنہ ۱۹۶۶ء	شمارہ ۱

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب — ڈاکٹر سید عابد حسین

ڈاکٹر سلامت اللہ — ضیاء الحسن فاروقی

مدیر: ضیاء الحسن فاروقی

خط و کتابت کا پتہ:

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

عہدِ وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ

آل انڈیا ریڈیو، نئی دہلی، سے شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب کی تین انگریزی تقریریں ابھی حال میں نشر ہوئی تھیں۔ یہ تقریریں چونکہ ایک ہی سلسلہ سے تعلق رکھتی ہیں اس لیے آل انڈیا ریڈیو کے شکریے کے ساتھ اس شمارے میں شائع کی جا رہی ہیں، ترجمہ کرنے والے علی الترتیب محمد خلیق صاحب، محمد ادریس صاحب اور انور صدیقی صاحب ہیں، ادارہ ان کا بھی شکر گزار ہے۔

"مدیر"

ابن خلدون نے کہا ہے: "بظاہر تاریخ اس کے سوا کچھ نہیں کہ اس سے ہمیں شاہی خاندانوں سیاسی واقعات اور دورِ ماضی کے حالات کے بارے میں جانکاری ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت میں تاریخ کا اصل مفہوم یہ ہے کہ غور و فکر سے کام لے کر سچائی تک پہونچنے کی کوشش کی جائے، اس کی تشریح کی جائے کہ آج جو کچھ موجود ہے وہ کیوں ہے اور اس کی بنیاد کیا ہے اور جو واقعات رونما ہوئے ان کے اسباب کیا تھے اور وہ کس طرح وقوع پذیر ہوئے۔ اپنے زمانے کے حالات سے جیسے جیسے ہماری واقفیت بڑھی ہم ہندوستانیوں نے اپنی تاریخ کے اصل مفہوم اور داخلی معنی کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن بدقسمتی سے ہم سیاسی واقعات اور شاہی خاندانوں کے حالات سے واقفیت یا ان سے متعلق محض جذباتی فیصلوں پر مطمئن ہو گئے حالانکہ یہ جذباتی فیصلے اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اپنے بارے میں جو حقیقتیں ہیں ان کو معلوم کرنے کی ذمہ داری سے ہم بچنا چاہتے ہیں۔ لیکن اس سے حقیقتیں بدل نہیں سکتیں، اس لئے آج جو صورت حال ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم اپنی تاریخ کا پورا جائزہ لیں اس طرح کہ ہمارا اندازِ فکر معروضی ہو، ہمارے سامنے پوری دنیا کا وسیع کینوس ہو اور ہماری نظر میں وہ تمام چھپی

ہوئی قوتیں ہوں جو چپکے چپکے اپنا کام کرتی رہتی ہیں اور انسانی زندگی میں رونما ہونے والی بڑی تبدیلیوں کا اصل سبب ہوتی ہیں۔

کوئی ملک ہو، کوئی قوم ہو، اس کی تاریخ انسانی تاریخ بھی ہے اور دنیا کی تاریخ بھی۔ انسانی تاریخ یہ اس لئے ہے کہ اس پر ان تمام حالات کا اثر پڑتا ہے جن سے انسانوں کے کسی خاص گروہ کے فکر وعمل کی مخصوص عادتیں بنتی ہیں۔ ریگستان، زرخیز میدان، پہاڑی علاقے جہاں زمین کھیتی کے قابل نہیں ہوتی، گرم، معتدل اور بہت زیادہ گرم یا سرد آب وہوا ایسے سانچے نہیں ہیں جن میں انسانی فطرت اس طرح ڈھلتی ہو کہ فرق اور کسی بنیادی تبدیلی کا امکان نہ ہو لیکن ان سے فکر وعمل کی مخصوص عادتوں کے بننے میں سہارا ضرور ملتا ہے۔ دوسری طرف دنیا کی تاریخ کے وہ اہم واقعات ہیں جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوموں نے کس طرح اپنے آپ کو بہتر طور پر پا جانے یا صرف زندہ وباقی رہنے کی غرض سے نئے اور مختلف انداز سے سوچنے اور عمل کرنے کے چیلنج کو قبول کیا ہے۔ وہ اسباب وعوامل جن کے اثر سے انسانی جماعتوں کے اس فکر وعمل کی خصوصیتیں ابھر کر سامنے آتی ہیں ان کی وضاحت تو صحیح صحیح نہیں کی جاسکتی، لیکن جو کچھ بھی یہ ہیں، ہمیں چاہئے کہ ان کی اہمیت کو مان لیں اور ان تشریحوں اور تاویلوں سے مطمئن ہو جائیں جن سے تاریخی حقیقتوں کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ہمارے اپنے جذبات کی ترجمانی ہوتی ہو۔

عربوں میں ایک نئے عقیدہ کی گرمی اور جوش سے حرکت پیدا ہوئی اور وہ تھوڑی ہی مدت میں ایک عالمگیر قوت بن گئے۔ یہ ایسا واقعہ ہے جس کا تقاضا ہے کہ اس کی اپنی اہمیت کی وجہ سے اس کا مطالعہ کرنا چاہئے اور ساتھ ہی ساتھ ان تمام پہلوؤں سے اس واقعہ کو سمجھنا چاہئے جو اس سلسلہ میں اہمیت رکھتے ہیں۔ ترک کون تھے اور کیا تھے؟ اس کا جواب اور بھی مشکل ہے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وسط ایشیا کے وسیع وعریض علاقے میں نسل انسانی بڑھتی اور پروان چڑھتی رہی اور ایک وقت وہ آیا جب بڑھتی ہوئی آبادی کے دباؤ اور اس کشش نے جو سکنی زندگی کی آسائشوں میں ہے، انھیں باہر نکلنے پر مجبور کیا، اور اس طرح چھوٹے بڑے بھانت بھانت کے قبیلوں کے قافلو

کا سفر ایک لمبی مدت تک جاری رہا۔ وسط ایشیا سے نکلنے والے ان قبیلوں کو جب کبھی بلند حوصلہ اور مستعد قیادت ملی تو بڑی بڑی تبدیلیاں رونما ہوئیں، لیکن انھیں راہوں سے ایسے بھی قافلے گذرے ہیں جنھیں نہ تو کسی نے دیکھا اور نہ انھوں نے اپنا کوئی نقش ہی چھوڑا، "ترک" ایک عام لیکن الجھاوے میں ڈالنے والی اصطلاح ہے، اگر ہم "ترک" کے بجائے "وسط ایشیائی" کی اصطلاح استعمال کریں جو مبہم تو ہے لیکن زیادہ جامع ہے، تو کہا جا سکتا ہے کہ پنجاب، مغربی اتر پردیش، راجستھان، گجرات اور مہاراشٹر کی آبادی کا بڑا حصہ ان وسط ایشیائی قبیلوں پر مشتمل ہے جو نام نہاد آریوں کے کافی عرصہ بعد اپنا وطن چھوڑ کر ہندوستان چلے آئے۔ ان قبیلوں کے عقیدوں اور رسم و رواج کی کوئی خاص اور واضح خصوصیت نہیں تھی، لیکن جہاں آکر یہ آباد ہوئے وہاں کے لوگ زیادہ مہذب تھے اور ان کے عقیدوں کی ذہنی و روحانی اساس مستحکم تھی، اس لئے باہر سے آنے والے ان قبیلوں کی انفرادیت گم ہو کر رہ گئی۔ گیارھویں اور بارھویں صدی عیسوی میں وسط ایشیا سے نکلنے والے لوگ اس لحاظ سے اپنے پیش روؤں سے بالکل مختلف تھے کہ انھیں اس کا دعویٰ تھا کہ اُن کا بھی ایک مستحکم مذہب اور مخصوص کلچر ہے، اور انھوں نے وسط ایشیا کو اس وقت چھوڑا جب کاغذ بنانے کی صنعت شروع ہو چکی تھی اور تاریخ نویسی کا فن ترقی کر کے عام ہو چکا تھا۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ اس وقت وسط ایشیا میں بڑھتی ہوئی آبادی کا دباؤ اتنا بڑھ گیا تھا کہ محمود غزنوی اور شہاب الدین غوری کے حملے ہندوستان پر ضرور ہوتے، چاہے ان کے نام کچھ اور ہوتے اور مقاصد دوسرے، جیسے چنگیز خاں کہ اس کی فوج کشیوں کا آوازہ بعد میں بلند ہوا اور اس کے مقاصد بھی کم سمجھ میں آتے ہیں۔

میرا خیال ہے کہ ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب پہلے پہل مسلمان عربوں نے ہمارے مغربی اور جنوبی سمندروں کے کنارے قدم رکھا۔ یوں تو عرب جہازراں اور شاید عرب تاجر پچھلے کئی سو برس سے بحیرۂ احمر اور جنوبی عرب کی بندرگاہوں کر ہندوستان آتے جاتے رہے تھے لیکن خلیج فارس اور جنوبی ہندوستان کی بندرگاہوں کے مابین جو تجارت ہوتی تھی اس پر ایرانیوں کا قبضہ تھا۔ یہی تجارت مسلمان عربوں کے ہاتھوں میں

پہونچی اور اسی وجہ سے انھوں نے ۶۳۶ء میں بصرہ کا شہر بسایا۔ یہ عرب حقیقت پسند تھے اور ان کا مقصد صرف تجارت تھا۔ لیکن جن ہندوستانیوں سے ان کے تجارتی تعلقات تھے اور جن شہروں میں انھیں اپنی تجارتی بستیاں قائم کرنے کی اجازت مل گئی تھی وہاں کے باشندوں کو یہ بات کچھ انوکھی ضرور لگی ہوگی کہ یہ لوگ مل کر عبادت کرتے ہیں، ساتھ کھانا کھاتے ہیں اور اس سلسلہ میں کوئی امتیاز یہاں تک کہ آقا اور غلام میں بھی کوئی فرق نہیں کیا جاتا۔ یہ پتہ لگانا مشکل ہوتا ہے کہ اثرات کہاں کہاں اور کس طرح پڑتے ہیں اس لئے کہ یہ براہ راست اپنا کام نہیں کرتے اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ متاثر ہونے والوں میں ان کی وجہ سے مزاحمت اور اپنی روش پر قائم رہنے کا قوی احساس پیدا ہو جاتا ہے پھر بھی معروضی نقطۂ نظر سے تلاش اور جستجو کے لئے یہ ایک اچھا موضوع ہے کہ جنوبی ہندوستان میں احیائے مذہب کی اس عظیم تحریک میں جو کم وبیش اسی زمانے میں شروع ہوئی، اگر مسلمان عربوں سے تعلقات کا کوئی اثر تھا تو کس حد تک تھا۔ عربوں کو اگر دلچسپی تھی تو تجارت سے تھی، اور بحری تجارت کی ان شاہراہوں کو محفوظ رکھنے کے لئے ہی جو سمندر کے ساحلوں سے گزرتی تھیں، انھوں نے سندھ پر قبضہ کیا۔ جہاں تاجروں کے طبقہ سے انھیں پوری مدد ملی۔ انھوں نے گجرات، کھمبات اور بھڑوچ کی بندرگاہوں میں اپنے مرکز قائم کئے اور اپنی تاجرانہ حوصلہ مندیوں کی وجہ سے اہم تجارتی راستوں سے ہوتے ہوئے وہ ملک کے اندرونی علاقوں تک پہونچے۔

پشاور سے گنگا کے دہانے تک ایک دوسری شاہراہ تھی جسے ہم معاشی اور تہذیبی شاہراہ حیات کہہ سکتے ہیں۔ اسی تجارتی شاہراہ کے ساتھ ساتھ موریوں نے اپنی سلطنت قائم کی تھی، کنشک کی وسیع سلطنت، پاٹلی پتر سے دریائے جیحوں کے کناروں تک، اسی تجارتی شاہراہ اور اس سے ملنے والے راستوں کے ارد گرد پھیلی ہوئی تھی، اس راستہ کی حفاظت بہت ضروری تھی کیونکہ اس کے بے خطر استعمال پر تجارت اور صنعت کی بے پناہ ترقی منحصر تھی، اس ترقی کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ اس پر جن لوگوں کا کنٹرول ہو ان کی تعداد زیادہ نہ ہو اور جب ایسا ہوا تو اس کی افادیت اور قدر وقیمت گھٹ گئی۔ ہو سکتا ہے کہ آج ہمیں اس تجارتی راستے کی اہمیت کے بارے میں شبہ ہو لیکن وہ اس اندیشہ

کا تقاضا ہے کہ ہم اس مسئلہ پر احتیاط کے ساتھ برابر غور کرتے رہیں، محض اس لئے نہیں کہ اس کا ہم سے تعلق ہے بلکہ اس لئے بھی کہ یہ ایک بین الاقوامی مسئلہ ہے۔ عہد وسطی اور اس سے پہلے بھی معاشی ضرورت، آبادی کے دباؤ اور فائدوں اور سہولتوں کے خیال کی وجہ سے فوجیں اس شاہراہ سے گزرتی رہی ہیں، معاشی ضرورتیں اور آبادی کا دباؤ ایسے عوامل ہیں جو ہمیشہ اپنا کام کرتے رہتے ہیں اور ان کی طرف سے غافل رہنے کا مطلب یہ ہے کہ امن اور سلامتی کی اچھی طرح پاسبانی نہیں کی جا رہی ہے۔ عہد وسطی میں اس راستہ کی اہمیت کو بہت بڑا خطرہ مول لے کر ہی نظرانداز کیا جا سکتا تھا، افسوس ہے کہ دسویں اور گیارہویں صدی میں اسے نظرانداز کر دیا گیا اور نتیجہ یہ ہوا کہ فوجوں کا ایک سیلاب تھا جو بڑھتا چلا آیا۔

لیکن اس سلسلہ میں بھی بڑی احتیاط کی ضرورت ہے، یہ نہیں ہونا چاہئے کہ جذبات کی دھند ہماری نگاہوں پر چھا جائے، دہلی کی سلطنت کے قیام سے کوئی پانچ سو برس پہلے سے ہی ہندوستان اور عالم اسلام کے مابین تجارتی اور تہذیبی تعلقات تھے، اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ تعلقات قدروں کی مشترک تلاش وجستجو کے محرک بنے۔ جنھیں ہم مذاہب کے صوفیانہ عناصر کہہ سکتے ہیں وہ دونوں جگہ موجود تھے اور ان میں ایک طرح کی مشابہت تھی اور کچھ زیادہ فرق نہیں تھا۔ اسلامی دنیا علم کی پیاسی اور اس کی تلاش میں تھی، اسی وجہ سے مسلمان عالموں نے یونان اور ہندوستان کے فلسفے اور علوم کا مطالعہ کیا، اپنی علم کی پیاس بجھانے والے انھیں عالموں میں البیرونی بھی تھا جس کی عظمت کا سب اقرار کرتے ہیں۔ اس نے ہندوستانی علوم میں ریاضی اور علم ہیئت کا گہرا مطالعہ کیا اور اپنی مشہور اور بیش قیمت کتاب "کتاب الہند" لکھی جو عالمانہ تبحر اور غور وفکر کا شاہکار ہے۔ لیکن ہمارے لئے یہ بات بھی غالباً اتنی ہی اہم ہے کہ پانچ سو برس کی اس مدت میں اسلامی دنیا میں خود بڑے بڑے انقلاب رونما ہوئے۔ دسویں صدی کے وسط تک یہ صورت پیدا ہو گئی تھی کہ اسلامی دنیا کا شیرازہ بکھر کر ایسی علاقائی اکائیوں میں بٹ چکا تھا جن میں باہم کوئی مشترک سیاسی رشتہ نہیں تھا۔ تقلید اور مطابقت پیدا کرنے کی جو کوششیں کی گئیں ان کا نتیجہ صرف

یہ ہوا کہ ایسے فرقے قائم ہو گئے جو ایک دوسرے کے سخت مخالف تھے، اور تقریباً ہر جگہ ان لوگوں کو جو آرتھوڈوکسی کو باقی رکھنا چاہتے تھے سیکولر فرمانرواؤں کا سہارا لینا پڑتا تھا جو در حقیقت اپنا فائدہ پیش نظر رکھتا تھا۔ جوں جوں دینیات کے عالم جزوی باتوں میں الجھتے گئے، متصوفانہ رجحان جو شخصی واردات قلبی کے ذریعہ مرتبۂ کمال کو پہونچنے کی کوشش کرتا ہے، قوی سے قوی تر ہوتا گیا اور عوام الناس کے مذہب کی حیثیت سے اسلام کی ایک نئی شکل ابھر کر سامنے آئی۔ اس طرح یہ بات واضح ہے کہ مسلم سماج میں رجحانات کی بڑی کشاکش تھی، ان رجحانات میں کشاکش کے بجائے ہم آہنگی تو نہیں پیدا کی جا سکتی تھی، البتہ مسلم معاشرہ کی اجتماعیت کے نام پر اس کشمکش کو ایک حد تک چھپایا جا سکتا تھا، مسلمانوں کے ساتھ ان کے معاشرہ کی یہ کشاکش بھی ہندوستان آئی۔ اگر ہم سطح سے نیچے اتر کر دیکھیں تو ہمیں اندازہ ہوگا کہ سیاسی تبدیلیوں سے زیادہ اہم اور نتیجہ خیز وہ حالات تھے جو ان تبدیلیوں کے جلو میں پیدا ہوئے اور جنھوں نے روح انسانی کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ عقیدے کی پرجوش شدت، فراخ دل مذہبی رواداری، تخلیقی آرٹ، زبان اور ادب کی شکل میں اپنا اظہار واثبات کر سکے۔

(۲)

جرمنی کے مشہور ماہر معاشیات ورنر سومبرٹ نے کوئی غلط اور بُری بات نہیں کہی تھی جب اس نے معاشی تاریخ کا مطالعہ یہ کہہ کر شروع کیا کہ "شروع میں فوج تھی"۔ تاریخ کے کسی عالم کو اس سے اختلاف نہیں ہو سکتا۔ فاتحین کی فوجیں انقلاب وتبدیلی کا اہم سبب رہی ہیں، ان کے ذریعہ قوموں، تہذیبوں، فنی مہارتوں، اصولوں اور خیالوں کے ملنے جلنے اور لین دین کے نتیجہ خیز مواقع فراہم ہوئے ہیں اور ہم نے جو کچھ ترقی کی ہے اس کا بیشتر حصہ تاریخ کے اسی عمل کا رہین منت ہے۔ اس سے مقصود یہ ہے کہ ایک تاریخی حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے، یہ مقصد نہیں ہے کہ جنگ اور تشدد کے

کوئی جواز پیش کیا جائے۔ سچائی کا کھوج لگانے والے کی حیثیت سے اس سے ہم پر یہ پابندی عائد نہیں ہوتی کہ ہم یہ پتہ لگائیں کہ جنگوں سے کیا کیا فائدے ہوسکتے تھے کیونکہ تشدد انسان کی بہیمانہ فطرت کا اظہار ہے اور ضروری ہے کہ اسے مستقل طور پر قابو میں رکھا جائے اور برابر اس کی تہذیب کی جاتی رہے، یہ ایسی چیز نہیں کہ اس پر فخر کیا جائے، دنیا میں ایسی لڑائیاں ہوئی ہیں جنھوں نے ان سماجوں پر جراحی کا کام کیا ہے جو عالمی تاریخ کے ایک مخصوص موڑ پر زندہ رہنے کی شرطیں پوری نہیں کرسکتی تھیں اور ایسی بھی لڑائیاں لڑی گئی ہیں جن کا نتیجہ تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہیں نکلا۔ سکندر اعظم کی سامراجی حوصلہ مندیوں کا دنیا کی تاریخ پر یہ اثر پڑا کہ مصر اور مغربی ایشیا کی قومیں یونانی تہذیب کی وارث بن گئیں۔ تیمور کی فوجی فتوحات بے مقصد ظالمانہ تباہیوں کا ایک پشتارہ ہے۔ جنگ سماجی اور سیاسی نظاموں کو جانچنے اور پرکھنے کا ایک وسیلہ ہوسکتی ہے اور اس کے ذریعہ ان نظاموں میں زندگی اور حرکت پیدا کی جاسکتی ہے جن پر جمود اور تعطل چھایا ہوا ہے، ہندوستان کی تاریخ کا رخ کچھ اور ہوتا اگر یہاں کے حکمراں محمود غزنوی کی تاخت و تاراج کا جواب اس طرح دیتے کہ اپنے سیاسی نظام میں وہ تبدیلیاں کرلیتے جو حملہ آور کے کامیاب مقابلے کے لیے ضروری تھیں۔ شہاب الدین غوری کو جو ایک معمولی درجہ کا جنرل تھا کچھ زیادہ کامیابی نہ ہوتی اگر اس کا مقابلہ مضبوطی کے ساتھ ڈٹ کر کیا جاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ پرتھوی راج نے پہلے ہی سے شہاب الدین غوری کی چالوں کو بھانپ کر غزنوی سلاطین کو پنجاب سے نکال کیوں نہیں دیا۔ لیکن کوئی تعمیری قدم نہیں اٹھایا گیا اور جس آسانی اور تیز رفتاری سے آٹھ سال کی مختصر مدت میں مٹھی بھر ترکوں نے ساری وادیٔ گنگا پر قبضہ کرلیا اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ یہ جنگ ایک طرح کا عمل جراحی تھا۔

اس عمل جراحی سے جو نتیجے نکلے، ضرورت ہے کہ ان پر اور گہری نظر ڈالی جائے۔ دہلی سلطنت اور وہ ریاستیں جو اس کی وارث بنیں اقلیتی طبقے کی مستبد حکومتیں تھیں، سوال یہ ہے کہ یہ حکومتیں کس طرح قائم رہیں؟ یہ صحیح ہے کہ طاقت اور اقتدار سے ڈر کر لوگ سر تسلیم خم کردیتے ہیں

لیکن اس طاقت کے لئے ضروری ہے کہ اسے مسلسل اور ایک نظام کے تحت استعمال کیا جائے۔ مغلوں کے عہد حکومت کے علاوہ ہمیں یہ تسلسل اور نظام کہیں اور نظر نہیں آتا، مغلوں سے پہلے، بہر حال تین سو برس سے زیادہ عرصہ تک اقلیتی طبقے کی استبدادی حکومتیں قائم رہیں اور ان میں سے کسی حکومت کا خاتمہ کسی ایسی تحریک سے نہیں ہوا جسے صحیح معنوں میں عوامی بغاوت سے تعبیر کیا جا سکے۔ اس سوال کا جواب کہ یہ حکومتیں کس طرح اپنے آپ کو قائم رکھ سکیں سیاست کی حدود سے باہر ملے گا۔ وہ مسلمان عالم اور دینیات کے فاضل جنھوں نے رضائے الٰہی اور اپنے ضمیر کی طمانیت کے لئے کتابیں لکھیں۔ اپنے زمانے کی حکومتوں کو ایسی برائی سے تعبیر کرتے تھے جس سے مفر نہیں انھوں نے اچھے اور نیک مسلمانوں کو یہی نصیحت کی کہ بادشاہوں، درباری امیروں اور سرکاری افسروں سے بچتے رہو۔ ایسی حکومتیں ارباب قلم کو اجرت دے کر اپنی شان میں قصیدے لکھوا سکتی تھیں اور واضح طور پر ذاتی مفاد کی بنیاد پر انفرادی اور اجتماعی حمایت حاصل کر سکتی تھیں لیکن یہ حکومتیں وفاداری کا پرخلوص جذبہ نہیں پیدا کر سکتی تھیں، ان کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں تھی جس کی بنیاد پر یہ کسی اخلاقی حیثیت یا کیریکٹر کا دعویٰ کر سکیں۔ ہندو حکمراں روایت اور رسم و رواج کا پابند تھا، اگر وہ اپنے اختیارات کا استعمال کرتا تھا تو اس میں شاید کوئی معیوب پہلو نہیں تھا، یہ اور بات ہے اگر کوئی تعجب سے یہ پوچھے کہ کیا اسے قانون وضع کرنے یا ایسی تدبیریں اختیار کرنے کا جنھیں وہ ضروری سمجھتا ہو، اختیار بھی تھا۔ مذہبی قانون کی رو سے اسے کچھ حقوق حاصل تھے اور کچھ فرائض تھے جنھیں اسے پورا کرنا تھا، لیکن اس میں اور اس کمیونٹی میں جس پر وہ حکومت کرتا تھا جو رشتہ تھا وہ رواج کا رشتہ تھا، وہ رشتہ نہیں تھا جسے ہم سیاسی اطاعت سے تعبیر کرتے ہیں۔ اگر کوئی ہندو حکمراں تخت سے اتار دیا جاتا تھا تو قانون کی رو سے رعایا پر یہ پابندی نہیں عائد ہوتی تھی کہ وہ اس کے ذاتی حقوق کی حفاظت کے لئے جنگ کرے اور یہ بالکل صحیح ہے کہ قانون اس معاملہ میں خاموش تھا کہ اگر ایک غیر ہندو کسی ہندو حکمراں کو تخت و تاج سے محروم کر دے تو اس صورت میں رعایا کو کیا کرنا چاہئے۔ جب دہلی سلطنت قائم ہو گئی تو یقیناً بے شمار لوگ ہوں گے جن کے

دل اس تبدیلی سے لرز اٹھے ہوں گے، بہت سے لوگ ایسے ہوں گے جنھوں نے اپنے فائدے کے لئے موقعے ڈھونڈے ہوں گے اور سب نہیں تو کافی تعداد ایسوں کی بھی ہوگی جنھوں نے اس نئی تبدیلی کا ساتھ بالواسطہ اس طرح دیا ہوگا کہ انھوں نے پہلے کی طرح اپنا کاروبار جاری رکھا ہوگا۔

چند مخصوص تہذیبی کام تھے جنھیں ہندو اور مسلمان دونوں طرح کی حکومتوں نے انجام دیئے۔ فیروز تغلق نے اسلام کی بقا و ترقی کے سلسلہ میں اپنے کاموں کی رام کہانی بیان کر کے اپنے اوپر تعصب اور کٹرپن کا الزام لیا ہے، لیکن اسی بادشاہ نے جوالامکھی مندر کے کتب خانے سے قلمی مسودے لے کر ان کا ترجمہ کرایا۔ یہ حکومتیں موسیقی، رقص اور دوسرے فنون کی سرپرستی کرتی تھیں۔ حکمراں اور حکومت کا یہ منصب سمجھا جاتا تھا کہ وہ سب کے لئے تحفظ و سلامتی کا وسیلہ بن جائیں اور اُن سے اُن لوگوں کو فائدہ پہونچے جو اپنے آپ کو اپنی خدمات یا علم، آرٹ اور ادب میں اپنی فضیلت کی بنا پر اس کا مستحق سمجھتے تھے، لیکن جن کی حفاظت کی ذمہ داری حکومتیں لیتی تھیں یا جن کو ان سے فائدہ پہونچتا تھا اُن پر اس کے بدلے وفاداری کی کوئی ذمہ داری نہیں تھی، یہ کام حکومت کا تھا کہ وہ اپنی اور اپنی رعایا دونوں کی حفاظت کرے، جبکہ رعایا کو صرف اپنی پروا تھی۔

ایک شہنشاہ اکبر ایسا گذرا ہے جو اقتدار حاصل کرنے کے بعد کسی فریب میں مبتلا نہیں ہوا۔ اس نے اس بات کی کوشش کی کہ بادشاہ اور رعایا کا جو تعلق ہو اُسے آزاد مذہبی اور اخلاقی مرتبہ حاصل ہو۔ اس پر شبہ کیا گیا کہ وہ ایک نیا مذہب قائم کرنا چاہتا تھا اور اگر ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ریاست کی اپنی ایک اخلاقی شخصیت ہے اور سیاسی ذمہ داریاں اخلاقی ذمہ داریاں ہیں تو یہ حقیقت ہے کہ ہم سیکولرزم کے ایک نئے مذہب کی بنیاد رکھتے ہیں۔ اکبر کے زمانے میں یہ ممکن نہیں تھا کہ کوئی مذہبی یا صوفیانہ خیال ایک سیاسی نظریے کے طور پر قبول کر لیا جائے، خاص طور پر ایسے کسی خیال کے مستقبل کا انحصار اس بات پر ہوتا کہ ایک خاص شاہی خاندان میں کس قسم کے حکمراں پیدا ہوتے ہیں۔ مزید برآں مذہبی طبقہ میں اس کے خلاف ردعمل بھی ہوتا۔ لیکن بہرحال کم از کم اکبر اس مقصد میں کامیاب رہا کہ اپنے انتظامی ڈھانچے میں تمام مذہبوں کی برابری کے خیال کو ایک آزاد حیثیت دی اور

اس طرح کہ اس نے مجلس کے آداب اور دربار کے مراسم مقرر کر دیے، جن کی پابندی کی توقع سب کی جاتی تھی۔ ٹوڈرمل اور مان سنگھ دونوں سختی سے ان پابندیوں پر عمل کرتے تھے جو ان کی ذات برادری کی طرف سے عائد تھیں اور ان کے ساتھیوں میں جو مسلمان افسر تھے انھیں بھی یہ آزادی حاصل تھی۔ جو چیز انھیں ایک دوسرے سے قریب لائی اور جس نے انھیں متحد رکھا وہ شہنشاہ سے ایک مشترک وفاداری کا جذبہ تھا، بعد میں ہم دیکھتے ہیں کہ کبھی کبھی اس وفاداری نے سلطنت سے وفاداری کی شکل اختیار کر لی۔

جس بنا پر اکبر کو ایک ممتاز حیثیت حاصل ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے ذہن کو تمام مذہبوں کی دلآویزیوں کے لئے کھلا رکھنا چاہتا تھا۔ اس سلسلہ میں اس نے اپنے مرتبہ کا خیال بھی نہیں کیا اور ان تمام لوگوں کو جنھیں یہ امید تھی کہ وہ اس پر کوئی اثر ڈال سکتے ہیں، دعوت دی کہ وہ آئیں اور قسمت آزمائیں۔ یہ عکس تھا اُس زمانہ کے اس رجحان کا کہ تمام روحانی تجربوں کو صحیح اور سچا سمجھنا چاہئے اور یہ رجحان خود اس صوفی عقیدے سے پیدا ہوا تھا جسے وحدت الوجود کا نظریہ کہا جاتا ہے۔ وحدت الوجودی عقیدہ اس وقت اُبھرا جب اسلامی تعلیمات کی گہرائیوں میں اتر کر مسلمانوں نے چھپے ہوئے بھیدوں کو معلوم کرنے کی کوشش کی، شروع میں کچھ عرصہ تک، جن لوگوں کا یہ عقیدہ تھا انھوں نے اسے ظاہر نہیں کیا، کیونکہ اس سے مسلمانوں کے عقیدے اور مذہبی عمل میں جو کچھ ظاہری اور رسمی باتیں تھیں انھیں آسانی سے رد کیا جا سکتا تھا، لیکن پندرھویں صدی کے آتے آتے صوفیوں نے اس عقیدے کی کھلم کھلا تبلیغ شروع کر دی اور اس کی مدد سے کبیر صاحب اور گرو نانک جیسے بزرگوں نے ہندو اور مسلم دونوں طرح کی آرتھوڈوکسی کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا کہ اس سے علاحدگی پسندی کے رجحان کو تقویت ملتی تھی۔ لیکن ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ علاحدگی پسندی کے خلاف روحانی بغاوتوں کے باوجود ہندوؤں اور مسلمانوں کی بھاری اکثریت پرانے خیال ہی پر جمی رہی۔ جہانگیر کے عہد میں وحدت الوجودی عقیدے کی مخالفت ہوئی اور تصوف کے اس مکتب خیال کا اثر رفتہ رفتہ مغل دربار میں بڑھ گیا جو ظاہری اعمال کی اہمیت پر زور دیتا تھا۔ دارا شکوہ کا اپنشدوں کا ترجمہ ایک دور آفریں کام تھا

اور یہی زمانہ تھا جب الہ آباد کے ایک صوفی شیخ محب اللہ نے، جب ان سے یہ پوچھا گیا کہ شریعت کی رو سے مغل شہنشاہ کی ہندو رعایا کی کیا حیثیت ہے، علانیہ کہا کہ بادشاہ محمد عربیؐ کے پیرو ہونے کی حیثیت سے اپنی مسلم اور غیر مسلم رعایا میں کوئی فرق نہیں کر سکتا۔ کوئی ایک سو برس بعد مرزا مظہر جان جاناں نے پرزور طریقہ سے کہا کہ مذہبی اور سیاسی بنیادوں پر ہندوؤں اور مسلمانوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن اورنگ زیب کے مقابلے میں دارا شکوہ کو منہ کی کھانی پڑی اور ہندوؤں اور مسلمانوں میں یہ خیال قائم رہا کہ دونوں مذہب کے ماننے والے الگ الگ ہیں اور اس خیال پر عمل بھی ہوتا رہا۔

اگر اس خیال کو پروان چڑھنے کے لئے ساز گار ماحول ملتا کہ چونکہ اسٹیٹ کی ایک اخلاقی حیثیت ہے اور سیاسی اطاعت اس کا حق ہے اس لئے مذہبی بنیادوں پر بھی اس کی فرمانبرداری کرنی چاہئے تو پھر دہلی سلطنت اور مغل امپائر کا پھیل کر پورے ہندوستان پر چھا جانے کا خیال بھی یقیناً بامعنی ہوتا۔ کسی ایک شاہی خاندان کے زوال سے ابتری نہ پھیلتی۔ مغل حکومت کے بجائے مرہٹوں کی حکومت قائم ہو جاتی اور ہماری وہ امیدیں جو ایک سے وابستہ ہوتیں دوسرے سے پوری ہو جاتیں۔ لیکن ایسا نہیں ہوا۔ سیاسی طاقت چیلنج کا جواب نہ دے سکی۔ اس کا کوئی اخلاقی کردار اور مقصد نہیں رہا۔ الزام کس پر رکھا جائے؟ ان پر جن کے ہاتھوں میں طاقت تھی یا ان پر جنھوں نے سیاسی اطاعت اور اخلاقی فرض کے پورا کرنے کے کام کو ایک سمجھنے سے انکار کیا، یا عوام پر جو یہ سمجھتے تھے کہ حکومت کرنا ان کا کام ہے جو سیاسی طاقت حاصل کرنے کی فکر میں رہتے ہیں اور اطاعت و فرمانبرداری کرنا ان کا جن کے لئے اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں؟ ہمیں احتیاط کے ساتھ اس پر غور کرنا چاہیئے۔

(۳)

انسانی تاریخ کی ایک وہ منزل ہے جہاں ہمیں ایک طرح کی روحانی تبدیلی کے آغاز کا سراغ

ملتا ہے۔ یہ تبدیلی انسان کی روح کی گہرائیوں میں ظاہر ہوئی۔ یہ تحریک کی صورت میں نہیں تھی جو ایک جگہ سے دوسری جگہ پھیلی اور اس کی ضرورت نہیں کہ اس تبدیلی میں کوئی تاریخی سلسلہ تلاش کیا جائے۔ کنفیوشش، گوتم بدھ، زردشت اور سولن اس روحانی انقلاب کی علامت تھے۔ کوئی ایک ہزار سال بعد ایک دوسرا انقلاب آیا جسے ہم تصوف کہہ سکتے ہیں، یہ انقلاب بھی پہلے کی طرح انسانی روح سے تعلق رکھتا تھا اور کہا جا سکتا ہے کہ اس نے مذہب کو ایک نئی زندگی بخشی۔ یہ ہمیں بہت سے ملکوں میں نظر آتا ہے، نہ معلوم کتنے خارجی اثرات ہوں گے جنھوں نے اسے جنم دیا ہوگا لیکن بنیادی طور پر اس انقلاب میں ایک طرح کی بے ساختگی تھی۔ یہاں تاریخی سلسلے کی تلاش کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ شروع کسی ایک جگہ ہوا ہوگا اور پھر تجارت کے مال کی طرح وہاں سے دوسری جگہوں پر لے جایا گیا ہوگا۔ تاریخی ترتیب کی تلاش کی اس کوشش کا نتیجہ یہ ہوگا کہ انسان کی فطرت اور تاریخ سے متعلق ہم پورے طور پر غلط فہمی میں مبتلا ہو جائیں۔

اس انقلاب کو جو تصوف کے روپ میں ظاہر ہوا شخصی روحانی تجربے، رسمی مذہب کو ایمان صادق اور مابعد الطبیعیات میٹافزکس کو جذبے میں بدل دینے کی شدید خواہش سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، اس کا نتیجہ وہی ہوا جو ہونا چاہیے تھا، یعنی قریب قریب ہر صوفی کے یہاں اس کی مختلف شکل ملتی ہے اور ہر جگہ اس کے اپنے مذہبی ماحول کے لحاظ سے الگ الگ باتوں پر زور دیا جاتا ہے۔ تصوف کا ہر رنگ اپنے خاص انداز میں پھولوں کی طرح کھلا، پھولوں نے مل کر رنگوں کا ایک نمایاں تناسب پیش کیا اور رنگوں کے ہر خوش نما منظر کو گرد و پیش کے مناظر نے ایک خاص کیفیت بخشی۔ ہندوستان میں پہلی بار جنوب میں تصوف کا پودا پروان چڑھا، اور پھر یہ تحریک شمال میں پہونچی جہاں اس نے ایک دوسری تحریک سے مل کر جو مغربی ایشیا میں شروع ہو چکی تھی، اس چیز کو جنم دیا جسے ہم ایک مشترک مذہبی رجحان اور مشترک تہذیب کہتے ہیں۔

گیارھویں صدی سے یہ خیال کہ اسلام کو مسلم عوام تک پہونچایا جائے مسلمانوں کی مذہبی زندگی کی نمایاں خصوصیت رہی ہے۔ بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ اس کو

سے پہلے اس طرح کی کوئی کوشش نہیں کی گئی تھی، عربوں کا خیال تھا کہ خدا نے انھیں اسلام
ور اس کے ساتھ حکومت کرنے کا حق دیا ہے، اور وہ اسے پسند نہیں کرتے تھے کہ وہ بے شمار
سلمان جو عرب نہیں تھے، اُن کے ساتھ اس حق میں شریک ہوں۔ عالموں اور فقیہوں کی ساری
وششیں صرف اس سمت تھیں کہ اُن اِسناد کی بنیاد پر جن پر کوئی اعتراض نہ کیا جا سکے عقیدہ
ور قانون کا ایک ہمہ گیر سسٹم بنا ڈالیں۔ انھیں اس کی کوئی فکر نہیں تھی کہ وہ خوشی اور تسکین جو
ہب سے حاصل ہوتی ہے، اُن اَن گنت لوگوں تک بھی پہونچائیں جنھوں نے اسلام قبول کر لیا
ھا، یہ کام صوفیوں نے اپنے ذمہ لیا، شروع کے ایک صوفی نے یہ بات کہی تھی کہ وہ شخص
بز صوفی نہیں ہے جو ساری انسانی برادری کو ایک ایسا خاندان نہ سمجھتا ہو جس کی خبر گیری
ں کی اپنی ذمہ داری ہے " بیشتر صوفیوں کی یہی نمایاں خصوصیت تھی جو کچھ وہ کہتے اور کرتے
ے اس بنا پر ایک عرصہ تک آرتھوڈوکس جماعت کی نظر میں ان کی حیثیت مشتبہ رہی اور حکمران بھی
ں وجہ سے کہ عام لوگوں پر ان کا اثر بہت زیادہ تھا، ایک مدت تک ان سے بدظن رہے لیکن
ا کو ان سے گہری عقیدت اور اُن کے دلوں میں اِن کی بڑی عزت تھی

ان صوفیوں اور سنتوں نے ہندوستانی تہذیب کو جدید ہندوستانی زبانوں کا بیش قیمت
ہ دیا۔ انھیں عام لوگوں میں کام کرنا تھا اس لئے وہ انھیں کی بولیوں میں گفتگو کرتے تھے۔ جنوبی
ے کے سنتوں نے جو اڈیارا اور الوار کے ناموں سے مشہور ہیں، تامل زبان کو اس کا موجودہ روپ
ہندی میں پہلی کتاب ایک صوفی شیخ عبدالرحمٰن نے لکھی جنھوں نے دہلی سلطنت کے قائم
نے سے پہلے اجمیر کو اپنا وطن بنا لیا تھا، اردو میں پہلی کتاب ایک صوفی ہی نے لکھی۔ چونکہ
ری جذبے اور احساس کے اظہار کا بہترین ذریعہ ہے، صوفیوں اور سنتوں نے بھی عوامی شاعری
یلیوں کو اپنایا۔ ہندوؤں کے یہاں موسیقی عبادت کا ایک لازمی حصہ تھی۔ بیشتر مسلمان صوفیوں
نے اور موسیقی کو روحانی صلاحیتوں کے بیدار کرنے کا ایک ذریعہ سمجھا۔ شیخ نظام الدین اولیاء
۱ — ۱۳۲۵) کے بارے میں مشہور ہے کہ جب اُن پر فارسی غزلوں کا کوئی اثر نہ

ہوتا تو مطرب ہندی کی کوئی دھن چھیڑ دیتا اور شیخ کی روح اس پر وجد کرنے لگتی۔ پندرھویں صدی کے شروع میں اس بات پر انگلی اٹھائی جانے لگی کہ صوفیا اپنی محفلوں میں ہندی گیتوں کو زیادہ پسند کرتے ہیں۔

یہ بات عام طور پر مان لی گئی ہے کہ عہد وسطیٰ میں زندگی پر مذہب کی گہری چھاپ تھی۔ لیکن اس سے صرف یہی نہیں سمجھنا چاہیئے کہ مذہب کو اولین اور بنیادی قدر سمجھا جاتا تھا اُس کا یہ مطلب بھی تھا کہ ہر قدر مذہبی قدر اور اخلاقی احکامات کا سرچشمہ تھی۔ پرستار اپنی ذات کو معبود کی ذات میں ضم کر دیتا تھا مثلاً شیو کے پجاری شیو کی ذات میں اور وشنو کے پجاری وشنو کی شخصیت میں اپنے آپ کو گم کر دیتے تھے، اپنے آپ کو پورے طور پر سپرد کر دینے اور اپنی ہستی کو محو کر دینے کا یہ عمل ہمیں صرف بھکتی کے گیتوں ہی میں نہیں ملتا بلکہ موسیقاروں، بت تراشوں، پتھر کی عمارت بنانے والوں اور دستکاروں کے کارناموں میں بھی نظر آتا ہے۔ جنوبی ہندوستان اور اڑیسہ کے مندر جو اس زمانے میں بنائے گئے جنھیں ہم عہد وسطیٰ کہتے ہیں، انجینیرنگ کے علم اور فنی مہارت کے بغیر نہیں بنائے جا سکتے تھے، لیکن اس علم و مہارت کے ساتھ ایک دوسری قسم کے شعور و احساس نے مل کر فن کے ان شاہکاروں کو جنم دیا جن کے دل آج بھی ملکوتی کمال اور غیر زمینی حسن سے ہم آہنگ ہونے کی آرزو سے دھڑکتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ ہندوستان میں مسلم فن تعمیر کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں بھی جمالی ذوق کو ایک مقدس اور ابدی حقیقت کے احساس کی کرنوں سے منور کرنے کی کوشش ملتی ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کی وجہ سے فن تعمیر سے ناواقف ہونے کے باوجود ہزاروں لاکھوں انسان تاج محل کی طرف کھنچے چلے آتے ہیں جیسے یہ کوئی پوتر استھان ہو، جیسے یہ اس ابدی لمحے کی یادگار ہو جب انسان نے خود اپنی تخلیق کے حسن میں جلوۂ الٰہی دیکھا تھا۔

ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبیت نے کئی ایسی راہیں اختیار کیں جو عام راستوں سے ہٹی ہوئی اور غیر مانوس تھیں، مثلاً صوفیوں کو یہ کہنا پڑا اور یہ کہہ کر انھوں نے بات صاف کر دی کہ

آرتھوڈوکس طبقے کو دعوے کے ساتھ یہ کہنے کا حق نہیں کہ خدا تک پہونچنے کا صرف ایک راستہ ہے۔ انھوں نے اپنی جماعت کو دو قسم کے صوفیوں یعنی "ارباب ہوش" اور "اصحاب سکر" میں تقسیم کرکے ہر طرح کی روحانی بے راہ رویوں کو بڑھنے کا پورا موقع دیا۔ وہ یا تو شریعت کے مقرر کئے ہوئے قاعدوں کے مقابلے میں بہت زیادہ نمازیں پڑھتے اور روزے رکھتے یا پھر ان باتوں کی بالکل پروانہ کرتے۔ انھوں نے کہا کہ ایک گنہگار جو اپنے گناہوں پر نادم ہے، ہوسکتا ہے کہ ساری عمر زہد و تقویٰ کی زندگی گذارنے والے کے مقابلہ میں خدا سے زیادہ قریب ہو۔ صوفی بدمنی جو ابتدائی عہد کے صوفیوں میں ہیں، اپنا سارا وقت ایک چھوٹی سی مسجد میں ذکر الٰہی میں گذارتے تھے لیکن کپڑوں سے بے نیاز تھے اور اس طرح آرتھوڈوکس ضابطے کی کھلم کھلا خلاف ورزی کرتے تھے، شیخ فریدالدین شکر گنج ؒ نے ایک جوگی کی طرح سب کچھ تیاگ کر ریاضت کی۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی ؒ نے گیان دھیان کے لئے حبس دم کو ضروری قرار دیا۔ فکری و عملی سطح پر ان صوفیوں نے وحدت الوجود کے نظریے کی تبلیغ کی، اس سے قطع نظر کہ یہ اپنی مابعد الطبیعی خصوصیات کی بنا پر اتحاد کی فضا بنانے میں مدد دیتا ہے، اس نظریے نے مخصوص مذہبی عقیدوں اور ظاہری اعمال کے بجائے خلوص کو سچے ایمان و یقین کا معیار ٹھیرایا۔ یہ وہ بات تھی جس نے عوام کو اپنی طرف متوجہ کیا، اُن کے دل اس سے متاثر ہوئے اور اُن میں زندگی اور امید پیدا ہوئی۔ اسی نظریے سے کبیر صاحب، گرونانک اور سنت تکارام نے فیض حاصل کیا۔ یہی سرچشمہ ہے اُس رواداری کا جسے آج ہم اپنی زندگی کی نمایاں خصوصیت اور اپنے سیکولرزم کی روحانی بنیاد قرار دیتے ہیں۔

مسلمان فقیہوں کو فکر تھی کہ وہ معاملات کے سلسلے میں حدیں مقرر کردیں، اور انھوں نے ایسا کیا، ان کے نزدیک بعض پیشے پسندیدہ قرار پائے اور بعض ناپسندیدہ۔ کھیتی باڑی، کپڑے جوتے اور کاغذ بنانا، خوش نویسی اور جلد سازی کا شمار اچھے پیشوں میں ہوتا تھا کیونکہ ان سے حقیقی ضرورتیں پوری ہوتی تھیں۔ سناری، زیور سازی اور دوسرے متعلق پیشے اس لئے ناپسندیدہ

ٹھیرائے گئے کہ ان سے عیش کوشی کے رجحان کو تقویت ملتی تھی ، رقص کو ممنوع قرار دیا گیا اور موسیقی
وبے کار اور غیر سنجیدہ فعل سمجھا گیا۔ یہ سب باتیں شریعت کے عین مطابق تھیں۔ لیکن کوئی فن، کوئی
حرفہ اور کوئی پیشہ ایسا نہیں تھا جسے مسلمانوں نے اختیار نہ کیا ہو۔ کڑے اور چوڑیاں بنانے والوں
کی طرح بعض دستکاروں نے آرتھوڈوکس لوگوں کا منہ بند کرنے کے لئے یہ روایت گھڑ لی کہ پیغمبر
اسلامؐ نے خود ان کے پیشے کو آشیرباد دی تھی۔ موسیقاروں کی طرح بہتوں نے اسے مان لیا کہ
ان کا پیشہ گنہگاروں کا پیشہ ہے لیکن انھیں امید تھی کہ اگر وہ اپنے فن میں کمال حاصل کرلیں گے
تو بخش دئے جائیں گے۔ صوفیوں کو خود موسیقی سے دلچسپی تھی اور بعض صوفی بزرگ تو اس فن کے ایسے
ماہر تھے کہ پیشہ ور موسیقار ان کی خدمت میں اس فن کی گہری باریکیوں کو سمجھنے کے لئے حاضر ہوتے
تھے۔ ہندو دستکار نے بھگتی اور عبودیت کے سہارے جو کمال حاصل کیا، ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمان فنکار
اس تک اپنی عاقبت کو خطرے میں ڈال کر پہونچا۔ اس چیز نے ہماری دنیا کو خوشنما اور بہترین فن
پاروں سے مالامال کر دیا، اور اگر ہم ان فن پاروں کے خالقوں کے ذہن کو ان کی تخلیقوں کے
ذریعہ سمجھنے کی قابلیت پیدا کرلیں تو ہمیں ان میں عہد وسطی کی تاریخ کی گہری سچائیوں کا سراغ
مل جائے گا۔

ضیاء الحسن فاروقی

زبان کیسی اور کیوں؟

ہر کہنے والا یا لکھنے والا یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ وہ کہے یا لکھے وہ اُن کی سمجھ میں آجائے جن سے وہ کہتا ہے یا جن کے لئے وہ لکھتا ہے۔ بعض لوگ یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ صرف انھیں سے کہنا یا انھیں کے لئے لکھنا چاہتے ہیں جو اُن کی بات اور زبان سمجھ سکیں، لیکن میرا خیال ہے کہ اگر وہ اپنی زبان آسان کرلیں اور بات کہنے کا طریقہ صاف اور الجھاوے سے پاک ہو تو ان خاص لوگوں کے علاوہ اور کچھ لوگ بھی ان کے علم اور اونچے خیالوں سے فائدہ اٹھا سکیں گے اور اس میں ان کا گھاٹا نہیں ہوگا بلکہ میں تو سمجھتا ہوں کہ اس سے ان کو بہت خوشی ہوگی، پھر کیوں ہم ایسا نہیں کرتے اور اس بات کی طرف دھیان نہیں دیتے۔ اس سلسلے میں میں چند باتیں کہنا چاہتا ہوں۔

(۱) یہ ایک خیال رہا ہے اور اب بھی یہ خیال کافی لوگوں کا ہوگا چاہے خود انھیں اس کی خبر نہ ہو کہ مشکل لفظوں اور ترکیبوں سے ہی یہ بات ظاہر کی جا سکتی ہے کہ لکھنے والا پڑھا لکھا اور عالم ہے، دیکھنے میں آتا ہے کہ وہ بات جو بہت سادہ طریقے سے روزمرہ کے محاوروں اور عام طور پر استعمال کئے جانے والے لفظوں میں کہی جا سکتی ہے، بہت سے لکھنے والے جان بوجھ کر یا بے سوچے سمجھے مشکل لفظوں میں بیان کرتے ہیں۔ اس سے سننے یا پڑھنے والے پر رعب تو پڑ سکتا ہے لیکن غالباً اثر نہیں پڑ سکتا۔ اس کو ہم زباندانی کی نمائش کہہ سکتے ہیں۔

(۲) زبان مشکل اس لئے بھی ہو جاتی ہے کہ جو خیال لکھنے والا ظاہر کرنا چاہتا ہے وہ اس کا اپنا نہیں ہوتا اور اگر کبھی دوسرے کا ہوتا ہے .... تو وہ اس خیال میں اتنا ڈوبا ہوا نہیں ہوتا کہ وہ خود اس کا خیال بن جائے، ظاہر ہے کہ ہر لکھنے والا نیا خیال نہیں

پیش کرسکتا اور اس کی امید بھی نہیں کرنی چاہئے، لیکن خیال چاہے کہیں سے لیا گیا ہو، اگر لکھنے والے نے اسے اچھی طرح پرکھ لیا ہے، اس پر اس نے سوچا ہے اور اس کے سب پہلوؤں کو جانچ لیا ہے تو اسے آسان زبان میں اس طرح بیان کرسکتا ہے جیسے وہ خیال اس کا اپنا ہو، اور اس طرح دوسروں پر اس کا اثر بھی ہوگا۔

(۳) بہت سے لکھنے والے، خاص طور پر نئے لکھنے والوں میں اچھی خاصی تعداد ان کی ہے جو اردو زبان پر قدرت نہیں رکھتے، ان کے پاس لفظوں کی جو پونجی ہوتی ہے وہ بہت چھوٹی ہو، چند لفظ اور ترکیبیں ہوتی ہیں جنھیں وہ ہر قسم کے مضمون میں استعمال کرتے ہیں، انھیں اچھی تشبیہوں اور استعاروں کی زیادہ فکر نہیں، محاوروں اور کہاوتوں کی انھیں نہ تو پروا ہے اور نہ خبر۔ جب یہ صورت ہو تو ہم کیسے امید کرسکتے ہیں کہ وہ سوچنے کی قوت سے کام لے کر کسی خیال کو سادہ اور آسان زبان میں بیان کریں گے۔

(۴) ابھی روایت کا بندھن بہت سخت ہے، ہمارے پرانے لکھنے والے جنھوں نے کلاسیکی مرتبہ حاصل کرلیا ہے، نئے لکھنے والوں پر بڑا اثر رکھتے ہیں، یہ بات اچھی بھی ہے اور ایک طرح سے بری بھی۔ بری اس طرح ہے کہ نئے لکھنے والے کچھ کو چھوڑ کر، انھیں کی شیلیوں کی پیروی کرتے ہیں، اس میں ان بزرگوں کا قصور نہیں، انھوں نے جس زمانے میں لکھا اور جن کے لئے لکھا اس وقت ان کی باتیں عام طور پر سب سمجھ لیتے تھے لیکن اب وقت بدل گیا ہے، تعلیم پھیلی تو ہے لیکن ایک دوسری ڈگر پر پھیلی ہے، اب تو وہ وقت ہے کہ آسان خیال کو سمجھنا اور سمجھانا مشکل ہے اور اگر یہ آسان خیال کہیں مشکل زبان میں بیان کیا جائے تو نئی تعلیم پائے ہوئے لوگوں کے لیے اس کا سمجھنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اب ہمیں چاہئے کہ اپنے بزرگوں کی دوسری اچھی باتیں اپنائیں، یعنی انھوں نے کس طرح محنت کی، کیسے کیسے دن رات ایک کرکے اپنے لئے نئی راہیں نکالیں، کتنے اچھے اچھے خیال انھوں نے دئے، پھر خود ان کے یہاں ایسی مثالیں بھی ہوں گی جہاں انھوں نے الجھے ہوئے اور مشکل خیالوں کو بڑی سادگی اور پرکاری کے ساتھ بیان کیا ہوگا۔ بزرگوں کی صف میں ایسے بھی

ہیں جنھوں نے ایسے محاوروں تشبیہوں اور استعاروں سے جن کا تعلق عام بول چال کی زبان سے ہے، زبان اور بیان میں چار چاند لگائے ہیں، ہمیں ان سب بزرگوں کے کارناموں کو ماننا ہے اور ان سب کے یہاں سے زبان کے معاملے میں وہ سب باتیں لینی ہیں جن سے ہماری آج کی ضرورت پوری ہوتی ہو۔ یہی وہ موقع ہے جہاں پرانی پرمپراؤں کی زنجیریں اگر سخت ہیں تو ہمیں انھیں ڈھیلا کرنا ہے، اس کے لئے بہت ہمت اور محنت کی ضرورت ہے، آج یہ ایک طرح کا چیلنج ہے، ہمیں اسے قبول کرنا ہے اس لئے کہ زندگی میں اگر چیلنج نہ ہوں تو زندگی بے مقصد، سونی اور بے مزہ رہتی ہے۔

(۵) آسان زبان کے سلسلے میں ایک بات کہی جا سکتی ہے کہ اس میں علمی اور اونچے خیال نہیں پیش کیے جا سکتے، اس بات کو ایک حد تک تو میں مان سکتا ہوں، اس لئے کہ علمی مضمون بیان کرنے میں اصطلاحوں کا سامنا ہوتا ہے، اس کے علاوہ خود مضمون کی گمبھیرتا یہ چاہتی ہے کہ اسی نسبت سے لفظ بھی گمبھیر اور وزنی ہوں لیکن لفظوں کی اپنی بھی ایک تاریخ ہوتی ہے، بہت سے لفظ ایسے ہو سکتے ہیں جنھیں عرصہ سے علمی خیال بیان کرنے کے سلسلہ میں استعمال نہیں کیا گیا، انھیں اگر آج استعمال کیا جائے تو شروع میں تو وہ عجیب لگیں گے لیکن دھیرے دھیرے ان کا اجنبی پن ختم ہو جائے گا کہتے ہیں کہ جب مومن نے یہ شعر کہا:

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

اور غالب کے کانوں میں پڑا تو وہ اس شعر کے بدلے اپنا پورا دیوان دینے کے لیے تیار تھے، اس بات کو تو اچھی طرح غالب ہی جانتے ہوں گے کہ کیوں وہ اس شعر کے لیے اتنی بڑی قیمت لگا رہے تھے، لیکن اتنا ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ جتنی بڑی بات، جس انداز سے اور جتنی سادہ زبان میں اس شعر میں کہی گئی ہے اس سے پہلے کسی شاعر نے اس طرح نہیں کہی تھی ——— لیکن اس کے ہوتے ہوئے بھی بعض مشکل لفظ اور ترکیبیں ایسی ضرور ہوں گی جن سے ہم اپنا

دامن نہیں بچا سکتے۔ ایسی صورت میں یہ کیا جا سکتا ہے کہ ان لفظوں، اصطلاحوں اور ترکیبوں کو آسان لفظوں کے ساتھ اس طرح ایک لڑی میں پرو دیا جائے کہ وہ سب ——— یعنی آسان اور مشکل ——— ایک خوبصورت مالا کے ایسے دانے بن جائیں کہ اپنی جگہ چھوٹے بڑے دانوں کی طرح خوبصورت نظر آئیں اور جس طرح ان دانوں کی مدد سے ایک مالا بن کر سامنے آجاتی ہے اسی طرح ان لفظوں کے سہارے ایک خیال کی تصویر دل اور دماغ پر جم جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر لکھنے والے میں بات میں بات کرنے کی قابلیت ہے، اگر اس کے سوچنے کی قوت اونچے درجے کی ہے، اگر اس کے من میں خیال کی موجیں اٹھتی ہیں، تو وہ سادہ، چھوٹے اور آسان لفظوں اور اچھوتی، من موہ لینے والی تشبیہوں اور خوبصورت استعاروں کی مدد سے چھوٹے چھوٹے سلسلہ وار جملے لکھ کر، بڑے سے بڑے خیال کو ایسی زبان میں بیان کر سکتا ہے جسے کافی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ یہ چیز محنت اور "ریاض" سے ہاتھ آئے گی، فرہاد کے پاس صرف ایک کلہاڑا تھا، لیکن لگن، شوق اور محنت کی دولت اس کے پاس تھی، اسی لئے وہ پہاڑ کاٹنے کے لئے تیار ہو گیا۔ کیا ہم لکھنے والے اپنی اس مشکل کو جسے بہت سے لوگ پہاڑ جیسی کہیں گے، آسان نہیں بنا سکتے؟

مجھے ڈر ہے کہ کئی لوگ جو دور تک دیکھ نہیں سکتے، کہیں گے کہ یہ ایک نئی زبان بنانے کی کوشش ہے، میرا خیال ہے کہ اگر کوئی ایسا سوچتا ہے تو غلط سوچتا ہے۔ اردو زبان جب شروع ہوئی تو آسان تھی، لیکن دھیرے دھیرے یہ مشکل ہوتی گئی، جس زمانے میں اس زبان کی بنیاد پڑی اگر وہ زمانہ اپنی چمک دمک کے ساتھ اسی طرح قائم رہتا تو شاید یہ صورت نہ ہوتی، اس زمانے کی اور خاص باتیں تو ختم ہوتی گئیں یہاں تک کہ سلطنت بھی کمزور ہوتی گئی اور لے دے کے بُرے وقتوں میں ایک جاگیرداری سماج رہ گیا جس میں زبان اور تہذیب کے اجارے دار صرف ایک طبقہ کے لوگ ہوتے ہیں، ان لوگوں کا رشتہ عام جنتا سے نہیں ہوتا۔ اس لئے

وہ نہ تو ان کی بولیوں کی قدر کرتے ہیں اور نہ ان کے قریب جاتے ہیں، تعلیم اس خاص طبقے میں محدود رہتی ہے، اس کے علاوہ اس طبقہ کے لوگوں کا مزاج یہ بھی ہوتا ہے کہ پرانی چیزوں اور پرانے طور طریقوں کی حفاظت اس طرح کرتے ہیں جیسے وہ کوئی نازک پودا ہو جو مخالف ہوا کا ایک جھونکا بھی نہیں برداشت کر سکتا، ایک طرح کا ڈر ہوتا ہے جو ان کے دل پر چھایا رہتا ہے، اس کی وجہ سے وہ یہ بھی نہیں دیکھ پاتے کہ کون سا چلن اور کون سا رواج اچھا ہے اور کون سا اپنا وقت گزار چکا ہے، اگر اچھی باتوں کو لے لیا جائے اور بری باتوں کو اور ان چیزوں کو جن کا ئے نہیں رہا، چھوڑ دیا جائے تو اچھی باتوں کے قائم رہنے کی سمبھاونا بڑھ جاتی ہے —
ہوا یہ کہ ان سب باتوں کی وجہ سے فارسی کلچر سے اس جاگیردار طبقے کا تعلق اور مضبوط ہو گیا اور اردو کلچر کو بہت زیادہ پروان چڑھنے کا موقع نہیں مل سکا۔ دکنی شاعروں نظیر اور میر کے یہاں ہمیں اردو کلچر ترقی کرتا ہوا ملتا ہے، لیکن غالب کا زمانہ آتے آتے فارسی کلچر ایک اور سنبھالا لیتا ہے، سرسید اور حالی نے، خاص طور سے سرسید نے نثر کے میدان میں اردو کلچر کو پھر زندہ کیا لیکن شبلی اور ابوالکلام کے مزاج اور لہجہ نے پھر سرسید کی لے کو مدھم کر دیا۔ غرض کہ بہت سی وجہیں ہیں جن کی بنا پر اردو زبان اور کلچر کے سفر کا راستہ سیدھا نہیں رہا۔ پھر بھی بہت سی وجہیں ایسی بھی ہیں جن کی وجہ سے اردو زبان اور تہذیب نے ترقی کی اور اس منزل پر پہونچی جہاں کہ وہ آج ہے۔ لیکن آج کے بدلے ہوئے اور ہر آن بدلتے ہوئے حالات میں اس کے لئے بہت سی چنوتیاں بھی ہیں، اور سب سے بڑی چنوتی یہ ہے کہ کیا ہندو کیا مسلمان، ۱۹۴۷ء کی نسل کا ہر نوجوان چاہے وہ تعلیم گاہوں میں تعلیم حاصل کر رہا ہو یا کارخانوں، بازاروں اور دفتروں میں کام کرتا ہو، اس اردو کو مشکل ہی سے سمجھتا ہے جو ۱۹۴۷ء سے پہلے کا اردو جاننے والا طبقہ بولتا یا لکھتا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا اردو زبان کا مزاج اور اس میں یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ آج کی اس چنوتی کا جواب دے؟ میرا خیال ہے کہ جو لوگ اردو زبان کی تاریخ جانتے ہیں وہ یہی کہیں گے کہ بے شک اردو اس چیلنج

کا جواب دے سکتی ہے۔ پھر کسی نئی زبان کے بنانے کی کوشش کا سوال ہی نہیں اٹھتا۔ اصل آزمائش بیچاری اردو کے لئے نہیں ہے، بلکہ ان کی ہے جو اردو کے دوست ہیں اور اس کی ترقی چاہتے ہیں۔

ایک خیال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس افراتفری کے زمانے میں یہی بہت ہے کہ ہم صحیح زبان بول اور لکھ لیں، چاہے وہ مشکل ہی کیوں نہ ہو، آج تعلیم یافتہ گھرانوں، اسکولوں اور کالجوں دفتروں اور پبلک جگہوں پر جو کھچڑی زبان بولی جاتی ہے یا استاد اپنے لکچروں اور طالب علم اپنے تحریری کاموں اور امتحان کے پرچوں میں جو زبان استعمال کرتے ہیں، اسے دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خیال میں بڑا وزن ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کہیں اس خیال کے پیچھے وہی جذبہ تو نہیں ہے کہ پہلے کی اچھی اور بری جو چیز بھی ہو اسے اس وقت بچا لیا جائے لیکن اسے بچایا جائے تو کس کے لئے؟ کیا محض اپنے جذبہ کی تسکین کے لئے؟ بعض چیزیں تو اس لئے بچائی جاتی ہیں کہ ہماری آنے والی نسل کے کام آئیں گی، کیا آج ہم صحیح لیکن مشکل زبان اس لئے بولیں اور لکھیں کہ آنے والوں کو اس سے فائدہ ہوگا؟ ہم جانتے ہیں کہ ہماری یہ کوشش بیکار جائے گی، اس لئے کیوں نہ ہم ایک ہی وقت میں صحیح اور آسان اردو لکھیں کہ بیچاری اردو اس الزام سے بچ جائے کہ وہ زمانے کا ساتھ نہیں دے سکتی اور آنے والی نسلیں ہمارے خیال اور آدرشوں سے فائدہ اٹھائیں کیونکہ ہم ایک ایسے موڑ پر کھڑے ہیں کہ پیچھے بھی دیکھ سکتے ہیں اور آگے بھی۔

علم اور تہذیب کسی خاص طبقے کی میراث نہیں ہے، ہم جمہوری اور سوشلسٹ سماج بنانا چاہتے ہیں؛ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم ایسی سماج بنانا چاہتے ہیں جہاں سارے انسانوں کی ضرورتیں پوری ہوں، لیکن ضرورتیں دو طرح کی ہوتی ہیں، ایک مادی اور دوسری غیر مادی یہ صحیح ہے کہ سماج اور ریاست اس وجہ سے قائم ہوتی ہے کہ انسان خود اپنی ضرورتیں پوری نہیں کر سکتا اور آرتھک ضرورتوں کا بندھن آدمی کو سیاسی سماج یا ریاست قائم رکھنے

مجبور رکھتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے کہ انسان دوسرے جانوروں سے مختلف ہے، انسان کی بناوٹ ایسی ہے کہ دوسرے جانوروں کی طرح اس کا سر پستی کی طرف جھکا ہوا نہیں ہے، اس کا سر اٹھا ہوا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ خود پیدا کرنے والے نے اس کی طبیعت ایسی بنائی ہے کہ وہ پستی کی طرف دیکھنے اور اس پر شستشہ (مطلئن) رہنے کے بجائے بلندی کی طرف دیکھے اور اس طرح دیکھے کہ بلند سے بلند تر ہونے کی خواہش ظاہر ہوتی رہے۔ یہ خواہش دراصل اس کی روح کی پیاس ہے، جو ریاست ان کی مادی ضرورتیں ہی پوری کرے اور روح کی اس پیاس کو نہ بجھائے وہ ریاست ایک یونانی کے قول کے مطابق "سؤوروں کا شہر" ہے۔ سماجی زندگی کا ایک خاص مقصد یہ بھی ہوتا ہے کہ انسان کو نیک اور بہتر بنایا جائے، پس انسان کی غیر مادی ضرورتوں کا تعلق تہذیب اور شائستگی سے ہوتا ہے اور نیک اور بلند زندگی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لئے اخلاقی قدروں پر عمل کرنے کا موقع اور واتا ورن پیدا کیا جائے، دوسرے لفظوں میں یہ کہ عقیدہ اور کلچر، چاہے ان کی کوئی شکل ہو، انسان کی وہ ضرورتیں ہیں جن کا پورا کرنا ریاست کی ذمہ داری ہے۔
یہ ضرورتیں تعلیم اور تہذیبی کام کا دائرہ بڑھانے ہی سے پوری کی جاسکتی ہیں، آخر کوئی ایک شخص بھی ان چیزوں سے محروم کیوں رہے، ان چیزوں کو پھیلانے اور اس کی برکتیں دور دور تک پھیلانے میں زبان بہت بڑا ذریعہ ہے، یہ زبان سورج کی اس کرن کی طرح ہونی چاہئے جو صرف پہاڑوں کی چوٹیوں پر ہی نہیں چمکتی بلکہ نیچے کی جگہوں ٹھٹھرے ہوئے پھول پودوں میں زندگی کی گرمی پیدا کرتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی زبان آسان ہوگی جسے سب سمجھ سکیں۔ کوئی زبان اگر اپنا یہ رول ادا نہیں کرتی تو وہ تعلیم اور تہذیب کی برکتیں زیادہ سے زیادہ لوگوں تک نہیں پہونچا سکے گی، اور وہ دھیرے دھیرے مردہ ہو جائے گی۔ اگر ہمارے لکھنے والے اس حقیقت کو سمجھ لیں تو یقین ہے کہ وہ آسان زبان میں لکھنے کی کوشش کریں گے اور ان کی یہ کوشش خود انکے لئے روحانی خوشی کا سبب بن جائے گی۔

رشید احمد

شیخ غلام اشرف نثار

(ہندی کا ایک مایۂ ناز قدیم صوفی شاعر)

(پہلی قسط)

شیخ پور جعفر پرگنہ منگلسی تحصیل و ضلع فیض آباد لکھنؤ جانے والی پختہ سڑک کے کنارے شہر فیض آباد سے پچھم قریب بارہ میل کے فاصلہ پر ایک چھوٹا سا گاؤں ہے۔ یہاں شیخ زادگان کا ایک قدیم خاندان آباد ہے جس کے مورث اعلیٰ شیخ حبیب اللہ تھے۔ وہ شہنشاہ اکبر کے عہد میں صوبۂ دہلی سے اودھ آئے تھے اور حسن خدمات کے صلہ میں حضور شاہ سے ان کو یہاں جاگیر معافی عطا ہوئی تھی جس پر انھوں نے شیخ پور نام کا یہ گاؤں آباد کیا۔ شیخ حبیب اللہ صاحب سیف و قلم تھے۔ ان کی تیسری پشت میں جبکہ اودھ میں نواب آصف الدولہ سریر آرائے سلطنت تھے اٹھارویں صدی کے تقریباً وسط میں ان کے پوتے شیخ غلام اشرف نثار پیدا ہوئے۔ وہ بڑے ہونہار تھے۔ انھوں نے محنت شاقہ کر کے اپنی جودت طبع سے مختلف علوم میں فضل و کمال حاصل کیا اور عربی، فارسی، سنسکرت اور ترکی میں ماہر ہو گئے۔ ان کی ولادت کے سنہ کی صحیح تحقیق نہ ہو سکی، مگر ان کی مشہور تصنیف مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کی مندرجہ تفصیلات سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۱۷۹۰ء مطابق ۱۸۴۷ بکرمی میں لکھی گئی جبکہ نثار کی عمر ۵۰ سال تھی۔ اس حساب سے ان کی ولادت ۱۷۴۳ء کے لگ بھگ معلوم ہوتی ہے۔

مثنوی یوسف زلیخا میں شیخ نثار نے اپنے خاندان، آباؤ اجداد، اور اپنے علمی اکتسابات

سا مفصل ذکر کیا ہے اور اپنے گاؤں شیخ پور کے جائے وقوع کی بھی پوری نشاندہی کی ہے۔ اور ہندی، سنسکرت، عربی، فارسی اور ترکی زبانوں میں اپنے شغف و مہارت اور ان میں اپنی تصنیف کے وجود کا بھی اظہار کیا ہے۔ انھوں نے مثنوی یوسف زلیخا اپنے بیٹے لطیف کی جوانا مرگ پر شدید غم واندوہ کے عالم میں لکھی تھی جسے وہ بہت عزیز رکھتے تھے۔ لطیف نے صرف بائیس سال کی عمر پائی، اس نے اپنے بستر مرگ پر باپ کو زیادہ غمگین و پریشان حال دیکھ کر سمجھایا تھا کہ آپ کیوں اتنا رنج کرتے ہیں، مرنا جینا تو دنیا کا روزمرہ کا دستور ہے، آگے پیچھے سب کو اس منزل سے گذرنا ہے۔ مصیبت و تکلیف ہی انسان کی اصل کسوٹی ہے جس میں اسے صبر و استقامت سے کام لینا چاہئے۔ کیا آپ نہیں جانتے کہ سری رام چندر اور سیتا جی کو دنیا میں کیسے کیسے دکھ جھیلنا پڑے، اور یوسف زلیخا نے کیسی کیسی مصیبتیں برداشت کیں، اور حضرت یعقوب کا اپنے بیٹے یوسف کی جدائی کے غم میں کیا حال ہوا۔ یہ سب قدرت کی نیرنگیاں اور امتحان و آزمائش کے مرحلے ہیں انسان کو ہر حال میں خدا پر شاکر اور راضی برضا رہنا چاہئے، پھر آپ کیوں رنجیدہ اور پریشان ہوتے ہیں۔ لطیف کی موت پر نثار فرط غم سے حضرت یعقوب کی مانند تڑپتے تھے۔ انھوں نے اپنے چہیتے بیٹے لطیف کی تمثیل کے اتباع میں اپنی روداد غم کے بیان کے لئے مثنوی یوسف زلیخا ہی کا پیرایہ اختیار کیا۔ گداز قلب نے اس میں سچی شاعری کی شان پیدا کر دی۔ انھوں نے جامی کی مشہور فارسی مثنوی یوسف زلیخا کی طرز پر اپنی مثنوی اودھی زبان اور فارسی رسم الخط میں لکھی جو اس عہد کے ہندو مسلم باہمی اختلاط و ارتباط کا ایک زندۂ جاوید ثبوت ہے اور جو ہندی میں پریم مارگی یعنی صوفیانہ عشق و محبت کی شاعری کا ایک نادر اور بیش بہا نمونہ ہے۔ مثنوی کا بنیادی خیال فارسی مثنوی کی کہانی کے مطابق رکھا گیا ہے جسے شاعر نے ہندوستانی جامہ پہنانے کی کوشش کی ہے۔ ہر چند کہ فارسی زبان میں جو لطافت خیال، مضمون آفرینی اور رنگینی و رعنائی ہے وہ اودھی زبان میں جو نسبتاً نوزائیدہ تھی کب پیدا ہو سکتی تھی۔ تاہم شیخ نثار نے اپنے اسلوب نگارش اور طرز ادا میں اپنا خون جگر شامل کر کے اسے کافی رنگین، دلچسپ اور دل نواز بنا دیا ہے۔ نثار نے اس سانحہ عظیم سے

سخت متاثر ہو کر صرف سات روز کی شبانہ روز محنت سے مثنوی کو زبان اودھی کا یہ جامہ پہنایا ہے۔ شیخ نثار کی تصانیف مثنوی مہر نگار (فارسی) رس منوج (اودھی) سروادے (اودھی) دیوان نثار (فارسی و اودھی) اور مرثیہ جات وغیرہ کا پتہ اسی مثنوی یوسف زلیخا سے چلتا ہے۔

انقلاب دوراں اور گردش روزگار نے رفتہ رفتہ شیخ نثار کے ورثا کو علم وادب سے بیگانہ کر دیا اور وہ فکر معیشت میں مبتلا ہو کر زمینداری اور کاشتکاری کے بکھیڑوں میں پھنس گئے، اور ذوق علم وادب کو یکسر کھو بیٹھے۔ انھیں شیخ نثار کی علمی خدمات کا کچھ اندازہ نہ رہا اور نہ ان کی قدر و قیمت سمجھ سکے۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ نثار کی تصانیف زمانہ کے دست برد سے محفوظ نہ رہ سکیں اور ان کا یہ حشر ہوا کہ جو چیز جس جس کے ہاتھ پڑ گئی وہ اس کی ہو گئی اور جس نگاہ دار اور قدر دان علم کی وہاں رسائی ہو گئی اس نے اپنے مطلب کی کوئی نہ کوئی چیز حاصل کر لی۔ اس کے سوا ان کی تصانیف کا اکثر حصہ امتداد زمانہ اور غفلت و بے احتیاطی کے سبب کیڑوں کی نذر ہو گیا۔

ملک کے مشاہیر ادبا، دانشوروں اور رہنماؤں کا قول ہے کہ ہندوستان میں ہندوؤں اور مسلمانوں کے اتحاد و اتفاق کی کوئی تحریک خاطر خواہ طور پر اس وقت تک کامیاب نہیں ہو سکتی جب تک کہ دونوں قومیں ایک دوسرے کی معاشرت، آداب زندگی اور زبان وادب سے واقف نہ ہوں اور انسانیت، بھائی چارہ، ایثار اور حب الوطنی کے جذبات و احساسات کی بنا پر دونوں ایک دوسرے کے کلچر و روایات کا احترام کرنا نہ سیکھیں۔ اس لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ اردو داں طبقہ ہندی زبان وادب سے واقفیت حاصل کرے اور ہندی بولنے والے اردو ادبیات سے شناسا ہوں۔ اس اہم سیاسی، معاشی اور سماجی ضرورت سے قطع نظر ہندی شاعری میں یوں بھی ایک خاص قسم کی شیرینی، لوچ، سادگی اور بے ساختگی پائی جاتی ہے جو بناوٹ اور تکلف سے بری ہے۔ اگر اردو زبان کے شاعر اور ادیب ہندی زبان کے محاورات، کہاوتوں اور تشبیہات و استعارات سے واقف ہو کر ثقیل اور مغلق عربی و فارسی الفاظ و محاورات کے بجائے آسان اور عام فہم ہندی

الفاظ و محاورات استعمال کرنا شروع کردیں تو خیال ہے کہ اس طرح وہ اپنے کلام اور نگارشات میں زیادہ جاذبیت اور کشش پیدا کر سکتے ہیں۔ راقم الحروف بھی اسی نظریہ کا موید اور حامی ہے تحقیق و جستجو کی یہ مہم اس کی حقیر مساعی کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ زمانۂ قدیم میں ہمارے بزرگوں کو ہندی اور سنسکرت شعر و ادب سے جو شغف اور تعلق خاطر تھا اور اس میں انھوں نے اپنی طراوش افکار سے جو گل کاریاں کی ہیں ان کے کارنامے کبھی فراموش نہیں کئے جا سکتے۔ انھیں میں ہندی کے ایک مایۂ ناز ادیب اور صوفی شاعر شیخ غلام اشرف نثار بھی تھے، جن کے ادبی کارنامے زیر نظر تحقیق کا موضوع ہیں۔

سال گذشتہ مجھے اپنی تحقیق و جستجو کے سلسلہ میں جب پہلی بار موضع شیخ پور جانے کا اتفاق ہوا، میں شیخ غلام اشرف نثار کے خاندان کی پانچویں پشت کے افراد شیخ خلیل احمد، نواب علی، سخاوت علی، عبدالحفیظ، ابرار حسین، محمد رفیق اور معشوق علی وغیرہ سے ملا اور ان سے شیخ نثار کی تصانیف سوانح زندگی، اور شجرۂ خاندان کا پتہ لگایا تو شجرۂ خاندان انھوں نے لا کر میرے سامنے پیش کر دیا اور بتایا کہ اس کی ایک نقل باضابطہ مثل بند و بست سرکاری موضع شیخ پور میں شامل ہے جسے ان کے بزرگوں نے ۱۸ر نومبر ۱۸۶۴ء کو داخل سرکار کیا تھا اور جو ہنوز محافظ خانہ کلکٹری فیض آباد میں موجود ہے۔ نثار کی تصانیف کی نسبت کہا کہ بزرگوں کی غفلت نااہلی اور کم نظری سے اس کا معتد بہ حصہ کسی نہ کسی طور پر ضائع ہو چکا تھا۔ صرف ان کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کا قلمی نسخہ اور کچھ مراثی وغیرہ باقی رہ گئے تھے۔ ان کے مراثی کی بیاض عرصہ گذرا محرم کی مجالس میں پڑھنے کی غرض سے پڑوس کے چتہ جگن پور کے زمیندار مانگ لے گئے، جو وہاں اب تک پڑھے جاتے ہیں، ان کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کو گاؤں میں اکثر لوگ تفریحاً پڑھا کرتے تھے جس سے بعض لوگوں کو اس کے اکثر اشعار زبانی یاد ہو گئے ہیں۔ شیخ نثار کے بعد اس خاندان میں ان کے پرپوتے قبول محمد نے عربی اور فارسی میں بہت فضل و کمال حاصل کیا تھا، جو بادشاہ غازی الدین حیدر کی سرکار میں ملازم تھے اور بادشاہ نے ان کو اپنا استاد مقرر کیا تھا۔ انھوں نے فارسی کی مشہور لغت ہفت قلزم سات جلدوں

میں مرتب کی تھی اور بادشاہ سے اپنی انتہائی عقیدتمندی، خلوص اور وابستگی کے جذبہ کے ماتحت انھوں نے اپنی اس کاوش علمی کو خود بادشاہ کے نام سے منسوب کردیا تھا جسے بادشاہ نے مطبع شاہی میں چھپوا دیا تھا اور جو عہد انگریزی میں دوبارہ مطبع نول کشور سے بھی شائع ہوئی۔

مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا مصنفہ شیخ نثار کے قلمی نسخہ کا وارثان نثار نے یہ حال بتایا کہ قریب تیس سال ہوئے غالباً ۱۹۳۶ء کے دوران فیض آباد میں بابو گوپال چندر سنہا ایک منصف تعینات تھے۔ وہ بڑے ذی علم اور محقق مشہور تھے اور بلند پایہ علمی ذوق رکھتے تھے۔ ہندی اور سنسکرت سے انھیں خاص شغف تھا اور اردو، فارسی و عربی سے واقف کہے جاتے تھے۔ قدیم و نادر قلمی کتب و مخطوطات وغیرہ کی تلاش و جستجو اور حصول ان کا محبوب ترین مشغلہ تھا۔ موضع جیرہ جگن پور، شیخ پور کے پڑوس میں ایک بڑا گاؤں ہے۔ اس نواح کے بعض ہندو مسلم اکابر سے منصف صاحب موصوف کی واقفیت اور تعلقات تھے جن کے ذریعے انھیں شیخ نثار کی تصنیف کردہ قلمی کتب کی موجودگی کا کچھ سراغ ملا۔ چنانچہ اسی زمانہ میں منصف صاحب مذکور عطاء اللہ خاں و جھنور خاں وغیرہ زمینداران جیرہ اور اطراف کے کچھ دیگر بااثر لوگوں کے ساتھ قلمی نوادر کی جستجو میں موضع شیخ پور آئے اور شیخ نثار کی قلمی کتابوں کے دیکھنے کی ان کے ورثار سے خواہش کی، چنانچہ مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کا قدیم قلمی نسخہ جو فارسی رسم الخط میں تھا پیش کردیا گیا جسے منصف صاحب اس وعدے پر عاریتہً مانگ کر لے گئے کہ وہ اسے پڑھ کر اور اس کی نقل کرا کے اصل نسخہ واپس کردیں گے مگر وہ نسخہ پھر وارثان نثار کو واپس نہیں ملا۔ شیخ نثار کے مکان کے سامنے تقریباً ڈھائی سو برس پرانا جو بہت بڑا املی کا درخت موجود تھا اور جس کا ذکر نثار نے اپنی مثنوی میں تحریر کیا تھا اس کی تصویر بھی منصف صاحب نے فوٹو کیمرے سے لی تھی۔ اس واقعہ کے کافی عرصہ کے بعد وہ درخت املی بجلی گرنے کے سبب پھٹ کر خطرناک ہوگیا اور ۱۹۶۱ء میں وہ حفظ عامہ کے پیش نظر سرکاری حکم کے بموجب کاٹ ڈالا گیا۔

ان واقعات کا علم ہونے پر باوجودیکہ انھیں گذرے ہوئے ایک زمانہ ہو چکا تھا میں نے بابو گوپال چندر سنہا موصوف کا پتہ لگایا، معلوم ہوا کہ وہ اس طویل مدت میں ترقی کی منازل طے

کرتے ہوئے عہدۂ منصفی سے ڈسٹرکٹ وسشن جج ہو کر ملازمت پوری کر کے پنشن یاب ہو چکے ہیں اور لکھنؤ میں اپنی ذاتی کوٹھی بنا کر قیام پذیر ہیں ۔ چناں چہ ان واقعات کی تحقیق و تصدیق کے لئے میں ممدوح کی کوٹھی پر لکھنؤ گیا۔ معلوم ہوا کہ انھوں نے علمی تحقیق و تدوین کے سلسلہ میں ایک بلند پایہ ہندی و سنسکرت لائبریری آکمل بھارت سنسکرت پریشد کے نام سے حضرت گنج لکھنؤ میں قائم کی ہے اور یو۔پی گورنمنٹ نے ان کی علمی خدمات کے پیش نظر ان کا دوبارہ تقرر منظور کر کے ان کو کونسل ہاؤس لکھنؤ میں شعبہ نشر و اشاعت ہندی کا مہتمم مقرر کر دیا ہے ۔ کاؤنسل ہاؤس لکھنؤ میں ان کا دفتر ہے اور بر سر دست وہ مختلف سرکاری محکمہ جات کی اصطلاحات انگریزی وغیرہ ہندی میں منتقل کرنے کی خدمت انجام دے رہے ہیں ۔ میں ان کے گھر پر بھی گیا اور کاؤنسل ہاؤس میں بھی ان سے ملا۔ دیگر علمی موضوعات پر گفتگو کے سوا میں نے شیخ نثار کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کی نسبت ان سے استفسار حال کیا تو موصوف نے مذکورہ بالا واقعات کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ وہ موضع شیخ پور گئے تھے اور شیخ نثار کی مثنوی یوسف زلیخا کا قلمی نسخہ ضرور لائے تھے جسے انھوں نے پڑھ کر اور اس کی نقل ہندی میں کرا کے اس کتاب کو عطاء اللہ خاں زمیندار چرہ جگن پور کو واپس کر دیا تھا کہ وارثانِ شیخ نثار کے یہاں پہنچا دیں ۔ ہندی نقل کی نسبت دریافت پہ بتایا کہ موصوف نے اسے ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد میں داخل کر دیا ہے ۔

جج صاحب موصوف سے استفسار حال کے بعد میں نے عطاء اللہ خاں زمیندار چرہ جگن پور کی جستجو کی تو معلوم ہوا کہ وہ عرصہ گذرا وفات پا چکے ہیں۔ ان کے لڑکے محمد خلیق (خلیق فیض آبادی) ڈاکخانہ ...ن پور میں پوسٹ ماسٹر ہیں۔ چنانچہ میں نے خلیق صاحب سے مل کر مثنوی یوسف زلیخا کی نسبت دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ مثنوی مذکور کے ان کے والد کو واپس دئے جانے کے باب میں ان کو کوئی علم نہیں ہے اور ان کے والد مرحوم نے کبھی اس کی واپسی کا ان سے ذکر کیا، اور نہ والد کے انتقال کے بعد کوئی ایسی مثنوی ان کے کاغذات میں دستیاب ہوئی ۔ میں نے حضور احمد خاں ساکن چرہ جگن پور سے مل کر دریافت کیا تو انھوں نے بابو گوپال چندر صاحب سنہا کی منصفی کے زمانہ میں اغلباً ۳۶-۱۹۳۶ء میں ان کے ساتھ موضع عطاء اللہ خاں وغیرہ موضع شیخ پور جانے کا اقرار کرتے ہوئے وارثان شیخ نثار کے بیان کی پوری تصدیق کی۔

پنڈت رام رکھشا ترپاٹھی ٹیچر ہندی فارسی انٹر کالج فیض آباد اور پنڈت بھوانی بھیکھ سابق ٹیچر نارمل اسکول فیض آباد سے معلوم ہوا کہ مصنف صاحب موصوف نے مثنوی یوسف زلیخا قلمی مصنفہ شیخ نثار جو فارسی رسم الخط میں تھی، اس کی ہندی میں نقل کا کام ان سے کرایا تھا اور اس کام میں مولوی ولی محمد مرحوم ٹیچر نارمل اسکول فیض آباد بھی ان کی امداد میں شریک تھے۔

بالآخر مثنوی یوسف زلیخا مصنفہ شیخ نثار کے قلمی نسخہ کی تلاش و جستجو میں مجھے الہ آباد کا سفر اختیار کرنا پڑا۔ میں نے ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد میں قلمی نسخہ کی جستجو کی۔ بڑی کوشش و تلاش کے بعد مجھے قلمی کتب و مخطوطات کے ذخیرہ میں بمشکل اس کی ہندی میں ایک نقل دستیاب ہوئی جو انگریزی قلم اور روشنائی کی تحریر تھی اور زیادہ پرانی نہیں معلوم ہوتی تھی اور جو شاید وہی نقل ہو جسے بابو گوپال چندر سنہا صاحب نے پنڈت رام رکھشا ترپاٹھی وغیرہ سے تیار کرایا تھا۔ میں نے یوسف زلیخا کے قلمی نسخہ کی جو فارسی رسم الخط میں شیخ نثار کے عہد کا تھا تلاش و جستجو کی مگر دستیاب نہ ہوا۔ اہل کاران اکیڈمی نے کہا کہ ڈاکٹر سنہا جو دفتر اکیڈمی کے انچارج ہیں اس دوران الہ آباد سے باہر گئے ہوئے ہیں، اس کام کے لئے دوبارہ الہ آباد آکر ان سے ملوں تو مجھے نوادر علمی موجودہ اکیڈمی کے باب میں مزید معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ مجھے اس مقصد سے دوبارہ الہ آباد کا سفر کرنا پڑا۔ اس مرتبہ ہندوستانی اکیڈمی جانے سے پہلے میں اپنے دوست بابو رامچندر صاحب ٹنڈن سے ملا۔ موصوف انگریزی، ہندی اور سنسکرت وغیرہ کے بڑے فاضل ہیں اور سرکاری ملازمت سے ریٹائر ہو کر الہ آباد میں قیام پذیر ہیں۔ ان سے میری پہلی ملاقات اصغر گونڈوی کے یہاں الہ آباد میں ۱۹۳۴ء میں ہوئی تھی جب میں اصغر مرحوم کا مہمان تھا۔ اصغر صاحب ہندوستانی اکیڈمی کے شعبۂ اردو فارسی میں کام کرتے تھے اور رسالہ ہندستانی کے اڈیٹر تھے۔ اور ٹنڈن صاحب ہندوستانی اکیڈمی میں ان کے رفیق کار اور شعبۂ ہندی و سنسکرت کے انچارج تھے۔ ٹنڈن صاحب نے مجھے بتایا کہ مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا مصنفہ شیخ نثار کا قلمی نسخۂ قدیم جو فارسی رسم الخط میں ہے اکیڈمی میں موجود ہے اور اس بات کے ثبوت میں انھوں نے اپنی ذاتی لائبریری میں تلاش کر کے تقریباً ۲۵ سال

پہلے کا ایک مطبوعہ انگریزی بروشر و کیٹیلاگ علمی نوادر و مخطوطات وغیرہ کا نکالا جو ہندی ساہتیہ سمیلن الٰہ آباد کی نمائش میں پیش کیا گیا تھا اور جس میں ہندوستانی اکیڈمی کی پیش کردہ نوادر میں سب سے پہلے مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا مصنفہ شیخ غلام اشرف نثار بزبان اودھی بخط فارسی کی پوری تفصیلات درج تھیں۔ میرے دوست ٹنڈن صاحب نے مجھے ہدایت کی کہ میں ہندوستانی اکیڈمی جاکر اس کے اسسٹنٹ سکریٹری انچارج ڈاکٹر سنہا سے ملوں۔ اور انھوں نے ٹیلی فون پر ڈاکٹر سنہا سے بات چیت کرکے ان کو سمجھا دیا کہ تحقیق علمی کے سلسلہ میں وہ مجھے مثنوی مذکور کا قدیم قلمی نسخہ دکھا دیں۔ چناں چہ میں دوسری بار جب اکیڈمی پہونچا اور ڈاکٹر سنہا سے ملا تو انھوں نے خوشدلی سے میری پذیرائی کرتے ہوئے ٹیلی فون پر ٹنڈن صاحب کی گفتگو کا حوالہ دے کر کہا کہ مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کا قدیم قلمی نسخہ ابھی آپ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ غرضیکہ اس کد و کاوش کے بعد مجھے ہندوستانی میں یوسف زلیخا بھاکھا مصنفہ شیخ غلام اشرف نثار کا قدیم قلمی نسخہ جو فارسی رسم الخط میں ہے اور انھیں کے زمانہ کا لکھا ہوا معلوم ہوتا ہے دیکھنے کو ملا۔ اس کی کتابت بخط نستعلیق چھوٹی تقطیع (تقریباً ۶×۹) پر ہوئی ہے۔ کاغذ تقریباً ڈیڑھ دو سو برس پرانا معلوم ہوتا ہے اور روشنائی قدیم سیاہ رنگ ی ہے۔ اس میں نام کاتب و تاریخ کتابت درج نہیں ہے اور نہ صفحات پر نمبر پڑے ہیں بلکہ قدیم ستور کے بموجب ہر صفحہ کے خاتمہ پر اس کا آخری لفظ دوسرے صفحہ پر دہرایا گیا ہے۔ میں نے اس کے ضروری قتباسات کی نقل تیار کی جو ناظرین کے ملاحظہ کے لئے آخر میں پیش کی جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ایسی رواروی کی صورت میں پوری کتاب کی نقل کرنا (جو تقریباً ڈیڑھ سو صفحات پر محیط ہے) میرے لئے مکن نہ تھا۔ یہ تو انجمن ترقی اردو یا نشر و اشاعت کے کسی دوسرے ادارہ کا کام ہے کہ وہ اسے ضروری شرح و حواشی کے ساتھ ایڈٹ کرکے ایک علمی خدمت انجام دے۔

ڈاکٹر سنہا سے میں نے اس قلمی نسخہ کی نسبت استفسار کیا کہ اسے اکیڈمی نے کب کہاں سے، اور کیونکر حاصل کیا ہے تو انھوں نے اس باب میں اپنی لاعلمی ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ اکیڈمی میں س کا کوئی ریکارڈ موجود نہیں ہے جس سے وہ ان امور پر روشنی ڈال سکیں۔ مجھے انھوں نے بتایا

کہ پنڈت گنیش پرشاد دویدی پریاگ الہ آباد نے اپنی تالیف "ہندی پریم گاتھا کاوی سنگرہ" میں جسے ہندستانی اکیڈمی نے شایع کیا ہے۔ شیخ نثار کی اس مثنوی یوسف زلیخا کا بھی ذکر کرتے ہوئے اس کے اقتباسات ہندی میں پیش کئے ہیں۔

پنڈت گنیش پرشاد دویدی الہ آباد کی مذکورہ بالا تالیف "ہندی پریم گاتھا کاوی سنگرہ" کے مطالعے سے واضح ہوا کہ فاضل مولف نے بھاکھا یا اودھی زبان کے پانچ مسلم صوفی شعراء کا اس میں ذکر کیا ہے اور اس صنف شاعری میں ملک محمد جائسی (ساکن قصبہ جائس ضلع رائے بریلی) کا نام سرفہرست تحریر کرتے ہوئے آخر میں شیخ غلام اشرف نثار کا تذکرہ درج کیا ہے اور ان کو بھی ضلع رائے بریلی کے قصبہ شیخ پور پرگنہ بڑھرا واں تحصیل مہراج گنج کا باشندہ بتایا ہے اور اپنے اس بیان یا انکشاف کے ثبوت میں صرف اس دلیل کے پیش کرنے پر اکتفا کی ہے کہ ڈسٹرکٹ گزیٹیر رائے بریلی سے پتہ چلتا ہے کہ شیخ پور نام کا ایک قصبہ ضلع رائے بریلی پرگنہ بڑھرا واں تحصیل مہراج گنج میں ہے۔ یہاں شیخوں کی اچھی بستی ہے۔ پچھلی مردم شماری میں وہاں شیخوں کی تعداد ۸۰۱۹ تھی۔

مجھے حیرت ہے کہ خود شیخ نثار نے اپنی مثنوی یوسف زلیخا میں اپنے آبا و اجداد کی جو تفصیل بتائی ہے وغیرہ اپنے گاؤں کی جیسی مفصل نشاندہی کی ہے اسے فاضل مؤلف نے بالکل نظرانداز کر دیا ہے، اور اس کی جانچ و تحقیق کی کوئی زحمت نہیں گوارا کی ہے۔ میں نے خود رائے بریلی ڈسٹرکٹ گزیٹیر کا معاینہ کیا۔ یہ دیکھ کر میری حیرت کی انتہا نہ رہی کہ مولف موصوف نے جس گزیٹیر سے اپنے اس دعوے کا ثبوت دیا ہے اسے بھی انھوں نے غور سے نہیں پڑھا۔ ڈسٹرکٹ گزیٹیر مذکور میں صاف صاف تحریر ہے کہ پورے ضلع رائے بریلی میں (منجملہ ضلع کی کئی لاکھ مردم شماری کے) شیخوں کی مجموعی تعداد صرف ۸۰۱۹ ہے جو اودھ کے دیگر اضلاع کے مقابلہ میں سب سے کم ہے (یعنی اودھ کے دیگر اضلاع میں نسبتاً شیخوں کی زیادہ آبادی ہے)۔ رہا شیخ پور کا نام تو اس نام کا موضع اودھ کے بیشتر اضلاع میں موجود ہے اور خود ڈسٹرکٹ گزیٹر رائے بریلی اس امر کا شاہد ہے کہ اودھ کے دیگر اضلاع میں شیخوں کی آبادی یہاں سے زیادہ ہے۔ لائق مؤلف نے پورے ضلع کے شیخوں

س مجموعی تعداد کو (جس میں جائس۔ سکون۔ مصطفےٰ آباد وغیرہ جیسے مسلم آبادی کے بڑے قصبات
مل ہیں) تنہا موضع شیخ پور کی آبادی سے منسوب کردیا ہے۔ تماشا یہ ہے کہ اسی گزیٹیر میں موضع شیخ پور
منہ بچھراواں (بڑھراواں نام کا اس ضلع میں کوئی پرگنہ نہیں) تحصیل مہراج گنج کی جو تفصیلات درج
، انھیں بھی پڑھنے کی لائق مؤلف نے کوئی زحمت نہیں گوارا فرمائی۔ جن کا خلاصہ یہ ہے کہ شیخ پور
ور کی کل آبادی ۷۴۶ ہے۔ جس میں کثرت آبادی پاسیوں کی ہے اور مسلمانوں کی جملہ اقوام کی
دی تعداد کل ۵۴ ہے۔ (حساب لگانے پر شیخوں کی تعداد صرف آٹھ، نو پائی جاتی ہے) اور فاضل مؤلف
اس قصبہ شیخ پور میں ۸۱۹ شیخوں کی آبادی بتائی ہے۔ شیخ نثار نے صاف طور پر اپنی مثنوی میں
ا ہے کہ شیخ پور گاؤں ان کے مورث اعلیٰ شیخ حبیب اللہ نے آباد کیا تھا اور شیخ حبیب اللہ
بیٹے شیخ محمد تھے اور ان کے بیٹے شیخ غلام محمد شیخ نثار کے باپ تھے اور شیخ پور گاؤں کے
ون طرف گہری کھائیں تھی۔ اسی طرح یہ بھی بتایا ہے کہ ان کے دروازے پر ایک بڑا مشہور املی
رخت تھا جو ایسا سایہ دار تھا کہ جیسے دروازے پر ایک بڑا طنبو تنا ہوا ہو۔ ان امور کی رائے
والے قصبہ شیخ پور میں مولف نے کوئی جانچ وتحقیق نہیں کی ورنہ ان کو صاف طور پر معلوم ہوجاتا
یخ نثار کا یہاں سے کوئی واسطہ نہیں اور موضع شیخ پور ضلع فیض آباد میں ان ساری باتوں کی
ابطہ تصدیق ہوتی ہے۔ اس شیخ پور کے اردگرد نہایت گہری کھائیں آج بھی موجود ہے اور
ن میں داخلہ کے لئے ایک طرف چھوٹی سی پلیا بنی ہوئی ہے۔ بڑا اور پرانا املی کا درخت بھی شیخ
کے دروازے پر یہاں موجود تھا جو بجلی گرنے کی وجہ سے ۱۹۶۱ء میں سرکاری حکم سے کاٹا گیا ہے
نثار کا خاندانی شجرہ جن میں ان کے آباواجداد کی پوری تفصیل درج ہے۔ ۲۱ر نومبر ۱۸۶۲ء کو بندوبست
یزی کے موقعہ پر داخل ہوا تھا وہ آج بھی محافظ خانہ سرکاری فیض آباد میں موجود ہے۔ شیخ نثار
وی کے وہ حصے جن میں انھوں نے اپنے متعلقہ امور کا ذکر کیا ہے تمثیلاً ذیل میں پیش کئے
ہیں۔

۱

شیخ نثار جنم تہاں پاوا شیخ پور ات گاؤں سہاوا

چاروں اور سگھن امرائی　　اگم اتھاہ چھوند بس کھائی
شیخ حبیب اللہ نام سہائے　　شیخ پور جن آن بسائے
پاتشاہ اکبر سلطانا　•　تہہ کے راج کر جگت بکھانا
اودھ دیس صوبہ ہو آئے　　بیس برس رہے سہائے
تہہ کے شیخ محمد بارا　　روپ ونت بھو کے اوتارا
تا سُت غلام محمد ناؤں　　سو ہم پتا سو تا کر گاؤں
تہہ گھر ہوں بدھ منے اوتارا　　چاری دیپ جس چوکھ بارا
سبھے بلی سپرش سو گیانا　　روپ ونت اور ودّیا جانا

بنس مولوی روم کے شیخ حبیب اللہ
جہہ کے مثنوی جگت سہہ اگم نگم اوگاہ

٢

اب اپن گن کروں بکھانا　　ہوں نرگن کچھ بھید نہ جانا
سبھے گرو کر گرو سہاوا　　سو ہم گرو در جگ مہہ آوا
جہہ سو گرو کے دو دو جگ آنا　　اور گرو کی بھوک نہ پیلا
چہے گرو وہ پار لگاویں　　چہے تو بار بار بھٹکاویں
وہ کرہیں منہ گو وا　　اور پریم سبھ چیت تن کھوا
اچرا ایک بیٹھا وا سوئی　　بھوہ گرو وہ کیو بھوئی
بھوہ ہیا جس سدا پارا　　کے گرنتھ اوپ شوارا
جو بہتہ کتھک کہے رین تہانے　　اب یہہ سبے بھو رکے آئے

بنس مولوی روم کے مولیں لاوا پنتھ
ہوسے بدھ بدھ مثنوی نرگم اگم گرنتھ

۳

الی برچھ پر جائے بکھاتا | دوارے پے جس طمبھاتا
تاکی چھاتیہ جو بیٹھے کیہو | توکہیو سور وہ شاعر ہوئے

۴

سات گرنتھ انوپ سہائے | ہندی اور پارسی سہائے
سنسکرت ترکی من بھائے | عربی اور فارسی سہائے
ہیر نکار کے گیہوں کھانے | رس منوج رس گیت بکھانے
اور دیوان مثنوی بھاکھا | کردوئی نثر پارسی راکھا
بارہ تس ماں کتھا بنائے | ہیر نکار انوپ سہائے
رس منوج رس گیت سہاط | سبھے بات کر بھید بتاوا

شاعر نے اس مثنوی میں اپنے علمی اکتسابات اور تصانیف وغیرہ کے بارے میں کافی پتہ دیا ہے۔ عربی، فارسی، سنسکرت اور ترکی کئی بھاشاؤں میں اس نے سات گرنتھ لکھے تھے۔ جن میں سے تین نثر میں تھے اور ایک دیوان اور ایک النکار گرنتھ اور ایک بھاکھا (مثنوی یوسف زلیخا) خاص تھے۔ کوی کی تحریر سے پتہ چلتا ہے کہ ان کے گرنتھ فارسی، عربی اور سنسکرت میں بھی تھے مگر ان کا ابھی تک پتہ نہیں لگ سکا۔ مثنوی یوسف زلیخا کے سوا شیخ نثار کا ایک مرثیہ موضع جرہ مجگن پور میں دستیاب ہوا ہے۔ جو مثنوی کے اقتباسات کے ساتھ آخر میں پیش کیا جائے گا۔

اردو داں عوام ہندی کی اس صنف شاعری (صوفیانہ یا پریم مارگی شاعری) سے کمتر آشنا خیال کئے جاتے ہیں اس لئے شیخ نثار کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کے اقتباسات پیش کرنے سے قبل ان کی واقفیت و آگہی کے لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہندی ادب کے مختلف ادوار ذکر کرتے ہوئے اس کی صوفیانہ شاعری میں مسلم شعرا کی خدمات، اس کی ارتقائی منازل اور

اس کے موجودہ سرمایہ کا ایک سرسری خاکہ پیش کیا جائے۔ ہندی تذکرہ نویسوں کی تقسیم کے مطابق ہندی شعر و ادب کو مندرجہ ذیل چار ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے:۔

پہلا دور ویرگاتھا کال ۹۹۲ء سے ۱۳۳۹ء تک

دوسرا دور بھگتی کال ۱۳۳۹ء سے ۱۶۴۴ء تک

تیسرا دور ریت کال ۱۶۴۴ء سے ۱۸۴۴ء تک

چوتھا دور گدکال ۱۸۴۴ء سے تا حال

دوسرے دور بھگتی کال میں شاعری پر فلسفہ، مذہب اور تصوف کا اثر غالب نظر آتا ہے۔ اس میں بکثرت مذہب اور مسلک پیدا ہو گئے تھے۔ گرونانک اور کبیر نے اپنے اپنے عقائد کے مطابق نیا مذہب جاری کیا۔ ان دونوں اور اکثر دوسرے مذاہب میں کسی حد تک توحید مشترک نظر آتی ہے۔ سلطان علاؤالدین خلجی کی فتوحات کے بعد چھوٹی چھوٹی ریاستیں جو باہم دست و گریباں رہا کرتی تھیں ختم ہو گئیں۔ ہمیر کے وقت سے ویرگاتھا کم ہو گئی۔ جنگ و پیکار سے جب فرصت ملی تو مذہب نے قدم بڑھایا۔ رجواڑوں کے ختم ہونے سے رعایا بے خانماں ہو گئی۔ مصیبت اور پریشانی کے عالم میں انسان کو خدا جلد یاد آتا ہے۔ اس وقت کچھ ایسے شاعر پیدا ہوئے جنھوں نے مصیبت زدہ اور بے خانماؤں کو تصوف کے نغمے سنا کر خدا کی طرف رجوع کیا، جس سے ان لوگوں کو سکونِ قلب حاصل ہوا اور ہراس دور ہوا، انھیں شعراء کا زمانہ بھگتی کال کہلاتا ہے۔ ۱۳۱۹ء سے اس کی ابتدا ہو کر قریب ساڑھے تین سو برس تک ان کے بھگتی کے گیت فضا میں گونجتے رہے۔ اس وقت بھگتی کی دھارا اتنی تیزی سے بہہ رہی تھی کہ ہندوؤں کے ساتھ مسلمان بھی اس سے کافی متاثر ہوئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو مسلمانوں میں جو مذہبی تعصب تھا وہ ان بھگت شعراء نے دور کر دیا، اور ان میں برادرانہ اخوت و یگانگت کے جذبات پیدا ہو گئے۔ اس زمانہ میں دو قسم کی نظمیں لکھی گئیں۔ نرگن اور سگن (نرگنڑ اور سگنڑ) نرگن لکھنے والے شعراء خدا کے مادی وجود کے قائل نہ تھے بلکہ خدا کو اس کی صفات سے متصف کرتے تھے اور سگن لکھنے والے

شعراء تھے جو خدا کی مادی شکل میں پرستش کرتے تھے۔ سگن بھگت خدا کی سگن اور نرگن دونوں شکلیں مانتا ہے لیکن بھگتی کے لئے سگن ہی روپ سامنے رکھتا ہے اور نرگن روپ گیان والوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ وہ خدا کے نادیدہ روپ کی طرف اشارہ کر دیتا ہے مگر اس کو بیان کرنے کی طرف کوئی خاص توجہ نہیں دیتا۔

تذکرہ نویسوں نے نرگن اور سگن بھگتی کی بھی دو شاخیں کی ہیں۔ گیان آشری اور پریم آشری پریم آشری کی بھی دو قسمیں ہیں حقیقی اور مجازی۔ گیان آشری اس سے مختلف ہے۔ پریم آشری کے مشہور شعراء قطبن، منجھن، ملک محمد جائسی، عثمان۔ قاسم، نور محمد، شیخ نثار، فاضل شاہ وغیرہ عشق و محبت کے افسانے اور سچے واقعات نظم کر کے لوگوں کو خدا کی طرف رجوع کرتے تھے ان کی زبان میں اودھی کی چاشنی ہے۔

قدیم ہندی شعر و ادب کے تذکرہ میں امیر خسرو کا نام سرفہرست آتا ہے۔ ان کا عہد ۱۲۵۶ء لغایۃ ۱۳۲۵ء تھا۔ خسرو نے برج بھاشا اور سنسکرت میں عربی اور فارسی الفاظ کے شمول سے ہندوؤں اور مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق بڑھایا۔

امیر خسرو نے غیاث الدین بلبن سے لے کر علاء الدین خلجی اور قطب الدین مبارک شاہ تک کئی پٹھان بادشاہوں کا زمانہ دیکھا تھا۔ یہ فارسی کے بہت عمدہ مصنف اور نامی گرامی شاعر اور علم موسیقی کے بہت بڑے نائک تھے۔ ان کی پہیلیوں، کہ مکرنیوں اور سکھنیوں میں کھڑی بولی ملتی ہے۔ اگرچہ اس میں کہیں کہیں برج بھاشا کی جھلک دکھائی پڑتی ہے لیکن ان کے دوہوں اور گیتوں کی زبان خالص برج بھاشا ہے۔ اس کے بعد سولھویں صدی میں ملک محمد جائسی نے اپنی شہرۂ آفاق مثنوی پدماوت واکھراوٹ (۱۵۴۰ء) عالم نے مادھوانل کام کندلا (۱۵۸۳ء) لکھ کر اس صنف شاعری کو مالا مال کر دیا۔ سترھویں صدی عیسوی میں شیخ عثمان متخلص بہ مان نے چتراولی (۱۶۱۵ء) اور اٹھارہویں صدی میں نور محمد نے اندراوتی اور انوراگ بانسری (۱۷۴۴ء) لکھ کر اس صنف شاعری میں گراں قدر اضافہ کیا۔ شیخ غلام اشرف نثار اسی سلسلۃ الذہب

کی ایک درخشاں کڑی تھے۔ جنھوں نے اٹھارہویں صدی عیسوی میں مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا (۱۷۹۰ء) لکھ کر اس صنف شاعری میں ایک خاص مقام حاصل کیا۔ اسی سلسلہ میں قطبن نے مرگاوتی، منجھن نے مدھومالتی، قاسم شاہ نے ہنس جواہر۔ خواجہ احمد نے نور جہاں۔ جان نے کن کاوتی اور ناتھ نے پریم درپن کہانیاں بزبان اودھی لکھیں جو اپنی اپنی جگہ پر سنگ میل کی حیثیت رکھتی ہیں اور جنھوں نے زبان اودھی میں شاعری کرکے اپنے رشحات قلم سے اس صنف ادب کی بڑی خدمت کی ہے۔ ۲۱ سلسلہ میں بعض دیگر اصحاب نے بھی قابل قدر کام کیا ہے مگر بخوف طوالت ان کا ذکر نہیں کیا گیا۔

قرآن مجید میں حضرت یوسف کے قصہ کی ابتداء ہوکر صوفیانہ شاعری کے ضمن میں مثنوی یوسف زلیخا کو جو امتیاز، مقبولیت اور بے پناہ شہرت حاصل ہوئی اس کا اندازہ محض اس امر سے ہوسکتا ہے کہ گذشتہ ایک ہزار سال کے دوران اسے دنیا کے مختلف ملکوں کے مشاہیر شعراء و ادباء نے اپنے رشحات قلم کا مرکز بنایا۔ جس کا خلاصہ ناظرین کی آگاہی کے لئے ذیل میں پیش کیا جاتا ہے۔ یوسف زلیخا کی کہانی کو ہندوستان کے سوا دیگر ممالک میں بھی مقبولیت حاصل ہوئی اور اس کے متعدد ترجمے انگریزی اور جرمن زبان میں ہوکر شائع ہوئے۔ جس میں ایک ترجمہ انگریزی میں مسٹر روجرس Rogers اور دوسرا مسٹر گرفیتس کا ہے اور ایک ترجمہ جرمن زبان میں مسٹر Rosenzweig نے کیا ہے۔

یوسف زلیخا کے مندرجہ ذیل نسخے مختلف صورتوں اور مختلف زبانوں میں گذشتہ ایک ہزار سال میں مرتب ہوئے:۔

۱۔ مثنوی یوسف زلیخا بزبان فارسی مصنفہ فردوسی ۹۴۵ء

۲۔ نثری داستان در عشق یوسف زلیخا مصنفہ ابو اسمٰعیل عبداللہ انصاری ساکن ہرات تقریباً ۱۰۵۰ء (مصنف کا عہد مابین ۱۰۰۶ء و ۱۰۸۸ء تھا)

۳۔ مثنوی یوسف زلیخا بزبان فارسی مصنفہ سیامی ۱۴۸۳ء

۴۔ مثنوی یوسف زلیخا بزبان بھاکھا شیخ غلام اشرف نثار ۱۷۹۰ء

۵۔ مثنوی یوسف زلیخا بزبان فارسی مصنفہ نظامی گنجوی ۱۸۵۲ء

۶۔ مثنوی یوسف زلیخا منظوم مطبوعہ رزاقی پریس کانپور

۷۔ مثنوی یوسف زلیخا عرف پریم درپن بھاکھا مصنفہ نصیر احمد غازی پوری مطبوعہ مجیدی پریس کانپور

۸۔ مثنوی یوسف زلیخا عرف پریم رس بھاکھا پبلشر حامد علی رزاقی پریس کانپور

۹۔ مثنوی یوسف زلیخا عرف ہنس جواہر بھاکھا مصنفہ قاسم شاہ مطبوعہ نامی پریس لکھنؤ

۱۰۔ ترجمہ انگریزی مثنوی یوسف زلیخا۔ مسٹر روجرس

۱۱۔ ترجمہ انگریزی مثنوی یوسف زلیخا۔ مسٹر گریفتس

۱۲۔ ترجمہ بزبان جرمنی مثنوی یوسف زلیخا۔ مسٹر MR. ROSENZWERGVRSE

ضیاء الحسن فاروقی

حافظ کا ایک شعر

فقیہہ مدرسہ دی مست بود و فتویٰ داد
کہ مے حرام و لے بہ ز مال اوقاف است

مدرسے کا فقیہہ رات شراب کے نشے میں تھا اور اس حالت میں اس نے فتویٰ
دیا کہ شراب کا پینا حرام ہے لیکن وقف کا مال کھانے سے بہتر ہے ۔

اس شعر کا اصل حسن پہلے مصرعے میں ہے۔ اس مصرعے کے ایک ایک لفظ کے پیچھے اپنی مستقل پرم پرا ہے ۔ جو لوگ اس پرم پرا سے واقف ہیں وہ اس سے لطف اٹھا سکتے ہیں۔ فقیہہ اُسے کہتے ہیں جو اسلامی قانون کا جاننے والا ہو اور شریعت کے اُن معاملوں پر اُس کی نظر گہری ہو جن کا سمبندھ عمل اور عقیدے سے ہے۔ مدرسہ وہ جگہ ہے جہاں فقہ کے علم کی تعلیم دی جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں یہ کہ مدرسے میں علم پڑھایا اور سکھایا جاتا ہے۔ مدرسہ پر یہ ذمّہ داری نہیں کہ اس علم سے پڑھنے والے کے دل کی دنیا میں کوئی انقلاب آیا یا نہیں، دل کی دنیا میں تبدیلی کا کام صوفی کی خانقاہ میں ہوتا ہے۔ اسی لئے صوفی اور فقیہہ اور مدرسہ اور خانقاہ میں جو فرق رہا ہے اُسے صوفیانہ ہیومانزم کے ماننے والے شاعروں نے مختلف علامتوں سے ظاہر کیا ہے۔ ان علامتوں کے پیچھے پوری ایک تاریخ رہی ہے جو صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ اسلام کے شروع کے دنوں میں

صوفی، فقیہہ، مدرسہ اور خانقاہ وغیرہ کی اصطلاحیں نہیں ملتیں، لیکن جیسے جیسے اسلام کے پیغمبر محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کا زمانہ دور ہوتا گیا اور اسلام کے سکھائے ہوئے طریقوں نے سنستھاؤں (INSTITUTION) کا روپ دھارن کرنا شروع کیا، بھانت بھانت کی اصطلاحیں جنم لینے لگیں، شریعت کے قاعدے مقرر ہو گئے اور ان قاعدوں پر عمل کرنا اُس خاص ڈھنگ سے جس پر کافی لوگ متفق ہو گئے تھے، ضروری سمجھا جانے لگا۔ جو کوئی اس بندھے ٹکے ڈھنگ کے خلاف کچھ کرتا اس پر انگلی اٹھائی جاتی۔ بہت سی تاریخی وجہیں ایسی تھیں کہ ایسا کرنا بہت ضروری تھا اور اس سے مسلمانوں کی جماعت کو بہت فائدے پہنچے، لیکن اس میں ایک خرابی بھی تھی اور وہ یہ کہ اس کی وجہ سے اسلام کی ظاہری باتوں کو ہی بہت سے لوگوں نے اسلام سمجھ لیا، اور اندر سے دل کی صفائی پر توجہ بہت کم ہو گئی۔ اور سچ تو یہ ہے کہ اگر دل پاک صاف نہیں تو آدمی کا عمل بھی ٹھیک نہیں ہو سکتا۔ ایک موقع پر اسلام کے پیغمبرؐ نے فرمایا:

"بے شک آدمی کے بدن میں گوشت کا ایک لوتھڑا ہے جب وہ درست ہو جاتا ہے تو تمام بدن درست ہو جاتا ہے اور جب وہ بگڑ جاتا ہے تو تمام بدن تباہ ہو جاتا ہے۔ سُن لو وہ دل ہے۔"

حافظ شیرازی کا زمانہ ایسا تھا جب عام طور پر لوگ ظاہری باتوں ہی پر زور دیتے تھے۔ عالموں اور فقیہوں کے عمل اور اخلاق اچھے نہیں تھے، دل کی دنیا تباہ تھی اور عوام تو خیر عوام ہوتے ہیں پڑھے لکھے مذہبی لوگ بھی قرآن کی یہ بات بھلا بیٹھے تھے:

"بے شک جس نے نفس کو صاف کیا، کامیاب رہا اور جس نے اس کو میلا کیا، ناکام رہا۔"

"اس دن مال اور اولاد کام نہ آئے گی، ہاں اس شخص کو سُرخروئی حاصل ہوگی جو اللہ تعالیٰ کے پاس اپنا دل صحیح سلامت لے کر آئے گا۔"

بڑے بڑے مذہبی عالم لالچ یا خوف کی وجہ سے سچی بات نہیں کہتے تھے اور اسی کا نام عقل مندی تھا، فقیہہ اور مفتی کا کام یہ ہے کہ وہ ظاہری حالت کو سامنے رکھ کر اسلامی قانون کے مطابق حکم دیتے ہیں یا اپنی رائے ظاہر کر دیتے ہیں، حافظ کے زمانے میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ لالچ اور خوف کی وجہ سے وہ اکثر غلط باتوں کو بھی اسلامی قانون کے مطابق بتانے کے لیے شرعی حیلے نکال لیا کرتے تھے' وقف کا مال یا جائداد جس کام کے لئے ہو اُسی پر خرچ ہونی چاہیئے' یہی اسلامی قانون ہے' چونکہ وقف خدا کے نام پر ہوتا ہے اس لیئے اس میں خرد برد کرنا ہر طرح سے غلط اور گناہ ہے' لیکن یہ معاملہ ایسا ہے کہ اِس میں غلط کام کرنے کے بہت سے حیلے نکالے جا سکتے ہیں، کبھی انتظام کے نام پر' کبھی وقف کی منشاء کے مطلب کو گھٹا بڑھا کر' غرض کہ اس میں بدنیتی کی کافی گنجائش ہے' اس میں اگر دل صاف نہ ہو اور خدا کا خوف یا اُس کی محبت نہ ہو' تو گنہگاری کی سمبھاؤنا ہے۔ اور اِسے کسی نہ کسی بہانے صحیح ثابت کیا جا سکتا ہے۔ پھر اگر کوئی دنیا کمانے ہی کو اپنا اصل مقصد سمجھ لے تو یتیموں، بیواؤں، رشتہ داروں' حقداروں اور وقف کے مال کو بھی ہضم کرنے میں نہیں چوکتا۔ اور یہ خدا کے نزدیک اور اسلام کی تعلیم کے لحاظ سے بہت بڑا گناہ ہے۔

حافظ کا زمانہ، جیسا کہ اس شعر سے اندازہ ہوتا ہے' اخلاقی اعتبار سے شاید اچھا زمانہ نہیں تھا' اور مذہبی طبقہ یا مذہبی عالموں، واعظوں، فقیہوں اور مفتیوں کا گروہ بہت پست ہو چکا تھا، ظاہر ہے کہ جب بڑے لوگوں میں یہ ابتری پھیلی ہوئی تھی تو عام لوگوں کی کیا حالت ہوگی، اور اس افراتفری کے زمانے میں عام لوگوں سے ہر طرح کا ناجائز فائدہ بھی اٹھایا جاتا ہوگا۔ اور وقف کے مال سے سماج کو فائدہ پہنچنے کے بجائے اُن لوگوں کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہوگا جو اس کا انتظام اور نگرانی کرتے ہوں گے۔

شاعر نے اسی صورتِ حال کی طرف اشارہ کیا ہے اور اشاروں ہی میں اپنے زمانے کے مذہبی طبقے کی اخلاقی گراوٹ اور عام سماجی حالت پر بھرپور طنز کیا ہے۔ مستی کی حالت کو چھا نہیں سمجھا جاتا، اس میں آدمی عقل و ہوش کھو بیٹھتا ہے اور عام طور پر بے تکی باتیں کرتا ہے، حافظ کے اس طنز سے جان پڑتا ہے کہ اُن کے زمانے اور سماج میں پڑھے لکھے لوگ یعنی مدرسے کے مولوی اور فقیہہ ہوش کی حالت میں بے تکی باتیں کرتے بھی تھے اور کہتے بھی تھے۔ اسلامی شریعت میں شراب پینا حرام ہے، یہ بات عام آدمی کو بھی معلوم ہے، اس لیے اس ام کو حلال ثابت کرنے کی نہ تو ضرورت ہے اور نہ موقع، شراب اچھی چیز نہیں، شراب ام ہے، شرابی کو گنہگار اور بُرا آدمی سمجھا جاتا ہے، لیکن حافظ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اور اخلاقی ائیاں بھی ہیں جو شراب سے زیادہ نقصان پہنچانے اور سماج کو تباہ کرنے والی ہیں، اُن کی ف کسی کی نظر نہیں اٹھتی، کوئی اُن کو کھُل کر بُرا نہیں کہتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب نے ن بُرائیوں کو خاموشی سے سویکار کر لیا ہے۔ یہ بات سماج کو گھن کی طرح کھائی رہتی ہے، اور مدرسے اتنا کھوکھلا اور کمزور کر دیتی ہے کہ وہ مخالف ہوا کا ایک جھونکا نہیں برداشت کر پاتی لم لوگ جو فتویٰ دیتے ہیں جب ان برائیوں کو روزمرہ کی بات سمجھ کر سویکار کر لیں تو اس کا طلب یہ ہوتا ہے کہ سماج کا ضمیر مردہ ہو گیا ہے۔ حافظ نے اسی حقیقت کی طرف اپنے خاص راز میں اشارہ کیا ہے۔ مدرسے کا فقیہہ جو رات دن شرابیوں کو بُرا اور شراب کو حرام کہنے ں مصروف رہتا تھا، رات جب کہ وہ خود پیے ہوئے اور نشہ کی حالت میں تھا، سچی بات کہہ اٹھا، ں اُس نے مستی کی حالت میں وہ بات کہہ دی جو وہ ہوش میں ہوتے ہوئے نہیں کہہ سکتا تھا، اس ا کہ یہ صحیح ہے کہ شراب حرام ہے لیکن اس سے بڑا حرام اور اس سے بڑی بُرائی یہ ہے کہ آدمی لف کا مال کھا جائے اور پھر بھی اپنے آپ کو پارسا سمجھے۔

آدمی جب ہوش میں ہوتا ہے تو اُس کے سامنے بہت سی مصلحتیں ہو سکتی ہیں، اور اکثر دیکھنے ں آتا ہے کہ مصلحتوں کی وجہ سے آدمی سچی بات کہنے سے کتراتا ہے، لیکن اگر آدمی کسی سچائی کے

عشق میں مست و بے خود ہو جائے، یا صوفیوں کی اصطلاح میں اُس ساقی کے میخانے کا شرابی ہو جائے جس کا فیض سب کے لئے ہے تو اس پر مستی کی وہ کیفیت طاری ہوگی جو چیزوں کی حقیقت سمجھنے میں مدد دیتی ہے، یہ مستی ایسی ہے جس پر تمام ہوش قربان کیا جا سکتا ہے، اس حالت میں دنیا کی مصلحتوں کے پردے اٹھ جاتے ہیں اور چیزیں اپنے اصلی روپ میں جیسی کہ وہ ہیں نگاہوں کے سامنے آجاتی ہیں، تاریخ میں ایسے دنیا پرست عالموں اور فقیہوں کی بہت مثالیں ملتی ہیں جن کی گردنوں کی رگیں علم کے غرور سے پھولی رہتی تھیں اور جو رات دن کفر اور گمراہی کے فتوے دیتے رہتے تھے، لیکن جب کسی شیخ تک انھیں پہنچنے کی توفیق ہوئی اور انھوں نے شیخ کے آستانے پر شراب حقیقت کا ایک گھونٹ پی لیا تو وہ کیفیت پیدا ہوئی کہ پھر نہ تو کسی شرابی سے نفرت ہوئی اور نہ کسی گنہگار کو انھوں نے دھتکارا، بلکہ خدا کے تمام بندوں سے انھیں دلی لگاؤ ہو گیا کہ خدا تک پہنچنے کا یہی ذریعہ ہے۔

رضیہ محسنی

بیدی کی افسانہ نگاری

راجندر سنگھ بیدی دورِ حاضر کے اردو افسانہ نگاروں میں ایک خاص مقام رکھتے ہیں۔ وہ ۱۹۱۵ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ میٹرک تک تعلیم پائی۔ اور ڈاک خانہ میں کلرک ہو گئے۔ کلرکی انھیں راس نہ آئی اور وہ جلد ہی اسے چھوڑ کر افسانوی دنیا میں داخل ہو گئے۔ اب تک ان کے افسانوں کے تین مجموعے "دانہ و دام"، "گرہن" اور "کوکھ جلی" چھپ کر مقبول ہو چکے ہیں۔ ان افسانوں کے ترجمے ہندوستان کی دوسری زبانوں کے علاوہ جرمن، فرانسیسی، روسی اور انگریزی میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔ بیدی کو یہ مقبولیت ان کی افسانہ نگاری کی صلاحیت، نفسیات سے دلچسپی، خلوص اور سچائی اور خاص طور پر مشاہدے کی تیزی اور گہرائی کی بدولت حاصل ہوئی ہے۔

بیدی کے افسانوں کی سب سے بڑی خوبی ان کا تنوع ہے۔ یہ خصوصیت ان کے مشاہدے کی دین ہے۔ ان کے بیشتر افسانے ذاتی مشاہدوں کے محور پر گھومتے ہیں۔ انھیں جب کوئی واقعہ متاثر کرتا ہے تو وہ اسے اپنے تخیل کی مدد سے فن کارانہ رنگ آمیزی کے ساتھ افسانے کی شکل میں ڈھال دیتے ہیں۔ اس طرح ان کے افسانوی قلم کو اپنی جولانیوں کے لیے نت نئے مضامین ملتے رہتے ہیں۔ بیدی کے یہاں شہر کے مزدوروں، متوسط طبقہ کے لوگوں اور دیہات کے چھوٹے بڑے کاشتکاروں کی زندگی کے مختلف پہلو نظر آتے ہیں۔

ان کے افسانوں میں ساس بہو کے لڑائی جھگڑے، شفا خانوں میں داخل مریضوں کے سوچنے کا انداز، غریب شوہر سے بیوی کا اظہار خلوص، پنشن پانے کے بعد ڈاک خانہ کے کلرک کی زندگی کا پھیکا پن، سورج گرہن سے متعلق لوگوں کے تصورات، لڑکیوں کی زندگی میں گالی گلوچ کی اہمیت، موچی کا بیوی کے ساتھ انوکھا سلوک، حالات سے مجبور ہو کر کسی انسان کا چور بدمعاش ہو جانا، طاعون کے زمانے میں ڈاکٹر اور خاکروب کی خدمت گذاری جیسے بہت سے مضامین مل جاتے ہیں۔

دوسرے ترقی پسند افسانہ نگار سماج کی اصلاح کے نصب العین کو سامنے رکھ کر اپنے افسانوں میں کھلم کھلا سماج پر تنقید کرتے ہیں۔ کوئی مزدوروں کی زندگی سے اپنے افسانوں کا مواد فراہم کرتا ہے اور سرمایہ داروں کا مذاق اڑاتا ہے، کوئی جنسی الجھنوں کو اپنا موضوع بناتا ہے اور جنسی بے راہ رویوں کی تصویر کشی کر کے سمجھتا ہے کہ اس نے سماج کی اصلاح کی تحریک شروع کر دی، لیکن راجندر سنگھ بیدی ان سب سے الگ ہیں۔ وہ کبھی صاف طور پر سماج پر تنقید نہیں کرتے بلکہ اپنے مشاہدے کو افسانوی رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ اور اس سلسلہ میں چپکے سے بڑے اچھوتے انداز میں طنز کرتے ہوئے اپنا دامن بچا کر آگے نکل جاتے ہیں۔ ان کے بیشتر افسانوں میں ایک لطیف طنز کی جھلک ملتی ہے۔ ان میں محض تلخی یا تضحیک کا پہلو نہیں ہوتا، وہ نعرے نہیں لگاتے پھر بھی ان کی آواز ذہنوں میں گونجتی رہتی ہے، اور در پردہ اپنا کام کر جاتی ہے۔ "زین العابدین" اور "گرہن" اس کی اچھی مثالیں ہیں۔

بیدی کے افسانے نفسیاتی مطالعے سے بھرے پڑے ہیں۔ انھوں نے اپنے افسانوں "بھولا" "چھوکری کی لوٹ"، "نادان" اور "جب میں چھوٹا تھا" میں بچوں کی نفسیات کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے۔ اکثر بچے جب بڑوں سے کہانی سننے کی ضد کرتے ہیں تو بڑے بوڑھے یہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں کہ کہانی سنانے سے مسافر راستہ بھول جاتے ہیں۔ "بھولا" کی کہانی اسی کے گرد گھومتی ہے، اور بیدی اپنی فنی مہارت کے ذریعے یہ دکھاتے ہیں کہ ان معمولی معمولی باتوں کا اثر بچوں کے

دماغ پر کیا پڑتا ہے ۔ افسانہ "چھوکری کی لوٹ" ایک بچے پرسادی رام کی کہانی ہے جسے اپنی بہن سے بڑا لگاؤ تھا کچھ عرصہ کے بعد بہن کی شادی ہو جاتی ہے اس کی شادی کے بعد پرسادی رام کے ننھے سے دماغ پر کیا گذرتی ہے اس افسانہ میں اس کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔ افسانہ "ملادان" میں ایک غریب دھوبی کے بچے بابو کی کہانی ہے جس کی دوستی ایک کھاتے پیتے خاندان کے لڑکے سکھ نندن سے ہو جاتی ہے۔ سکھ نندن کی سالگرہ بڑی دھوم دھام سے منائی جاتی ہے غریب بابو کے ننھے سے دل پر اس کا کیا اثر ہوتا ہے "ملادان" میں اس کی عکاسی بڑی چابکدستی سے کی گئی ہے۔ اسی طرح افسانہ "جب میں چھوٹا تھا" ایک باپ اور بیٹے کی کہانی ہے جو اپنے بیٹے کو نت نئی کہانیاں اپنے بچپن سے منسوب کرکے نصیحت کی غرض سے سنایا کرتا تھا۔ ان کہانیوں کو سن کر بچے کے دل و دماغ پر کیا اثر ہوا بیدی کی فنی مہارت اور باطنی بصیرت نے اس کو بہت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ بیدی نے نہ صرف بچوں کی بلکہ بڑوں کی نفسیات کی بھی جھلکیاں پیش کی ہیں۔ افسانہ "گرم کوٹ" میں ایک کلرک کی زندگی کا نقشہ پیش کیا گیا ہے جو اپنی جیب خالی ہونے کی وجہ سے ایک معمولی گرم کوٹ بھی نہ خرید سکتا تھا۔ اس افسانہ کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو۔

> "میں ایک ہاتھ سے اپنے جیب کی سلوٹوں کو چھپانے لگا۔ نچلی بائیں جیب پر لکیٹ (؟) کے برابر کوٹ سے ملتے ہوئے رنگ کا پیوند بہت ہی ناموزوں دکھائی دے رہا تھا میں اسے بھی ایک ہاتھ سے چھپاتا رہا۔ پھر میں نے دل میں کہا۔ کیا عجب یزدانی نے میرے شانے پر ہاتھ رکھنے سے پہلے میری جیب کی سلوٹیں اور وہ روپے کے برابر کوٹ کے رنگ کا پیوند دیکھ لیا ہو۔ اس کا بھی ردّعمل شروع ہوا اور اس نے دلیری سے کہا مجھے کیا پرنا۔ یزدانی مجھے کون سی تھیلی بخش دے گا!"

یہ ایک حقیقت ہے، پہلے انسان اپنی کمزوری کو چھپانے کی ہر امکانی کوشش کرتا ہے۔ اس کے ذہن میں طرح طرح کے سوالات پیدا ہوتے ہیں اور پھر ایک ایسی منزل آجاتی ہے کہ وہ شخص ڈٹ کر اس کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔ بیدی نفسیات کے رموز سے بخوبی واقف ہیں یہی وجہ ہے کہ

ان کے قلم نے ان چند جملوں میں اس حقیقت کو بے نقاب کر دیا۔

جب ہم فنی نقطۂ نظر سے ان کے افسانوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں ان کے افسانوں کے پلاٹ میں ایک ربط اور تسلسل ملتا ہے۔ باوجود اختصار نویسی کے کہیں کھانچہ محسوس نہیں ہوتا۔ کردار نگاری میں ان کو کمال حاصل ہے۔ بیدی اپنے کردار گرد و پیش کی فضا سے مستعار لیتے ہیں۔ ان کے کرداروں میں خوبیاں بھی ہیں اور خامیاں بھی۔ یہی وجہ ہے پڑھنے والے کو ان کے کردار جیتے جاگتے اور جانے پہچانے سے محسوس ہوتے ہیں۔ بیدی کردار کو ابتدا ہی سے مکمل صورت میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے کردار ارتقائی منزلیں طے کرنے کے بعد تکمیل پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ان کا افسانہ "ہڈی اور پھول" کو ہی لے لیجئے جس میں ایک موچی کی زندگی کا نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ ابتدا میں موچی کو سخت مزاج چڑچڑا اور خود غرض دکھایا ہے۔ وہ بات بات پر اپنی بیوی کی پٹائی کرتا تھا، اسے بیوی کی بیماری اور کمزوری پر بھی رحم نہ آتا تھا۔ لیکن جب بیوی تنگ آکر میکے چلی جاتی ہے، رفتہ رفتہ اس میں تبدیلی آتی ہے۔ وہ بیوی کے لیے پریشان رہنے لگتا ہے۔ بیوی جاتے ہوئے کچھ کپڑے چھوڑ گئی تھی، موچی کو جب اس کی یاد ستاتی ہے تو وہ ان سے چمٹ چمٹ کر رو دیتا ہے۔ اسی طرح کی متعدد مثالیں ان کے افسانوں میں ملتی ہیں۔

افسانہ میں مکالمہ کی ایک خاص اہمیت ہے۔ مکالموں سے کرداروں کی عادتیں بھی ظاہر ہوتی ہیں۔ بیدی کو مکالمہ نگاری پر پوری قدرت ہے۔ ان کے افسانوں میں جگہ جگہ اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ افسانہ 'گرہن' میں ساس بہو سے ناراض ہو کر کہتی ہے "تو نے سرمہ کیوں لگایا ری۔ رانڈ جانتی بھی ہے آج گہن ہے۔ جو بچہ اندھا ہو جائے تو تیری ایسی بیسوا اسے پالنے چلے گی۔؟ اس ایک جملے سے اس بوڑھی عورت کی سخت گیر طبیعت کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ مکالمہ کی خوبی یہی ہے کہ وہ کردار کا نقشہ آنکھوں کے سامنے پیش کر دے، اس کی طبیعت اور عادت پورے طور پر ظاہر ہو جائے۔ بیدی کے مکالمے نہایت زوردار ہوتے ہیں، ان مکالموں کے ذریعہ کردار ابھر کر پڑھنے والے کے سامنے آجاتے ہیں۔

بیدی نے ایک طویل افسانہ بھی لکھا ہے جس کا عنوان ہے "ایک چادر میلی سی"۔ یہ بیدی کی کامیاب کوشش ہے، اس میں بیدی نے پنجاب کی دیہاتی زندگی کا خاکہ پیش کیا ہے جس میں خاندان کے آپس کے تعلقات، رسم ورواج، اقتصادی و معاشرتی انتشار اور ازدواجی زندگی کی کشمکش پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔

اس افسانے کے کردار، ماحول اور واقعات نہایت ہی منظم اور مربوط ہیں۔ کہیں واقعات یا کردار کا ٹکراؤ نہیں ملتا۔ بیدی کے افسانوں کا ماحول پنجابی ہوتا ہے، اور وہ پنجابی معاشرہ میں ڈوب کر لکھتے ہیں۔ اُن کی طبیعت اور ذہن میں بلا کی تیزی ہے، اُن کی نظر دور تک پہنچتی ہے اور چھوٹی سے چھوٹی بات کو بھی پا لیتی ہے، اس کے باوجود ان کے یہاں اختصار ہوتا ہے لیکن اس سے واقعات کی تفصیل کو سمجھنے میں کوئی مشکل نہیں ہوتی۔

"ایک چادر میلی سی" میں زندگی کی جھلک ذرا تفصیل کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔ اس میں مزدوروں کے رہن سہن اور ان کے سماج کی رسم ورواج سب ہی مل جاتے ہیں۔ اس طویل افسانہ میں بیدی نے سادھو سنتوں کے چہروں کی بھی نقاب کشائی کی ہے اور یہ دکھایا ہے کہ کس طرح یہ لوگ بیچارے بھولے بھالے عوام کو اپنے جال میں پھنسا کر تباہ و برباد کرتے ہیں اس افسانہ کا یہ کردار اپنی نمایاں خصوصیت کی وجہ سے کسی تعارف کا محتاج نہیں رہتا۔ رانو تلوکے، منگل اس کے خاص کردار ہیں اور تینوں پڑھنے والوں کے ذہنوں پر گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ اس افسانہ میں بیدی پنجابی مزدوروں کی زندگی کی حقیقتوں کو بہت صاف انداز میں پیش کرتے ہیں اور اس کے لیے پنجابی زبان اور محاوروں اور فقروں سے مدد لیتے ہیں۔ اردو ادب میں ان حقیقتوں کو بڑی خوبصورتی کے ساتھ اشاروں اور کنایوں میں بھی پیش کیا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس افسانہ کی صاف گوئی کہیں کہیں کھٹکتی ہے۔ اس طویل افسانہ میں پنجابی معاشر کی نہایت ہی واضح تصویر نظر آتی ہے۔ مگر کچھ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بیدی اس کو اردو ادب کے سانچے میں نہیں ڈھال سکے۔

افسانہ کی فنی ترتیب میں زبان کی ایک خاص اہمیت ہے۔ لطیف زبان اور شاعرانہ بیان افسانوں میں سونے پر سہاگہ کا کام کرتا ہے، بیدی کے افسانوں میں زبان کی لطافت اور دلآویزی کم ملتی ہے زبان میں کبھی کبھی غلطیاں کر جاتے ہیں اور اس کا جواز یہ پیش کرتے ہیں۔

"ہم اپنی مزدور کی زبان کو یوپی کے مزدور کی زبان میں ترجمہ کریں تو ہماری تخلیق ایک ناقابل تصنع کی حامل ہو گی۔ میرا ماحول اگر پنجابی ہے اور میں پنجابی اردو لکھتا ہوں تو کوئی قصور نہیں کرتا۔ بلکہ اپنے خلوص کا ثبوت دیتا ہوں۔"

اس میں شک نہیں کہ ان کے افسانے خلوص کی ضمانت ہیں لیکن ایک ادیب کا فرض ہے کہ وہ ادبی معیاری زبان لکھے۔ اپنی زبان کی غلطیوں کے لئے بیدی نے جو جواز پیش کیا ہے وہ کچھ زیادہ معقول اور اطمینان بخش نہیں ہے۔ اس لیئے کہ پنجابی مزدور پنجابی اردو نہیں بلکہ پنجابی زبان بولتا ہے۔ بیدی پنجابی معاشرے کو اردو زبان میں پیش کرتے ہیں تو ان کا یہ فرض ہے کہ وہ پنجابی زبان کے مترادف اردو الفاظ اور محاورے استعمال کریں۔ افسانہ "ایک چادر میلی سی" میں پنجابی الفاظ اور محاوروں کے استعمال کی وجہ سے جگہ جگہ اردو پڑھنے والوں کے لیئے ایک کھانچا سا آجاتا ہے جو افسانے کے تسلسل اور ربط کو ختم کر دیتا ہے۔

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجنا ضروری ہے)

۱۔ باغ و بہار
۲۔ گلزار نسیم

مکتبہ جامعہ نے اردو کی معیاری کتابوں کے سستے ایڈیشن پیش کرنے کا فیصلہ کیا ہے۔ اس سلسلے کی کتابوں کی ترتیب میں دوسری ضروری باتوں کے علاوہ خاص طور پر یہ ملحوظ رکھا جائے گا کہ کتاب کا متن معتبر ترین اشاعت پر مبنی ہو اور جن الفاظ کے تلفظ میں کسی غلطی کا احتمال ہو سکتا ہے ان کو مع ضبطِ حرکات درج کیا جائے۔ 'باغ و بہار' اس سلسلے کی پہلی کڑی ہے اور 'گلزار نسیم' دوسری۔ یہ دونوں تصانیف قبول عام کی سند حاصل کر چکی ہیں اور اردو ادب میں ان کا مقام مسلم ہے۔

اِن کتابوں کی ترتیب میں رشید حسن خاں صاحب نے پوری جاں سوزی سے کام لیا ہے۔ آج کڑی نظر اور کڑی گرفت، دونوں ہی معاملوں میں رشید خاں صاحب یاد کئے جاتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان کی تحریروں نے ادب میں 'صلح کل' اور 'میانہ روی' کے مبلغین کے لیے دشواری پیدا کر دی ہے لیکن یہ بھی بالکل درست ہے کہ ان کی ذات سے 'دقیقہ سنجی' اور 'کاوش' کی روایت کو تقویت پہنچ رہی ہے۔ ادب کے معاملے میں تن آسانی برتنے سے صرف اپنی ہی حیثیت خراب نہیں ہوتی بلکہ سخن فہمی کا مذاق و مزاج بھی بگڑتا ہے۔ رشید خاں صاحب کی نگارشات، بالغ نظری کے ساتھ ساتھ ذوقِ جستجو اور جہدِ مسلسل کی بھی آئینہ دار ہوتی ہیں۔

ان کتابوں کی ترتیب میں رشید خاں صاحب کی یہ خصوصیات وصفات نمایاں ہیں کتابوں کا متن پوری چھان بین کا نتیجہ ہے جس کا ثبوت کتاب کے مختصر پیش لفظ سے بخوبی مل جاتا ہے پھر

کتابت میں ہر قسم کی احتیاط برتی گئی ہے صرف اعراب کا ہی خیال نہیں رکھا گیا ہے بلکہ الفاظ کے مابین فصل بھی دھیان میں رہا ہے تاکہ قاری کے لیے غلطی کے امکانات کم ہوجائیں۔ کتابوں کے آخر میں فرہنگ بھی شامل ہے۔ طباعت کے معاملے میں مکتبہ جامعہ کا روایتی حسنِ سلیقہ کارفرما ہے۔ اس طرح رشید خاں صاحب کا تبحر علمی اور مکتبے کی آزمودہ کاری کے "قران السعدین" نے نمونے کا کام پیش کر دیا ہے۔

اردو کی زندگی کے اس دورِ آزمائش میں ایسی تمام کوششیں لائقِ صد تحسین ہیں۔ نمائندہ ادب کے معیاری نسخے کم قیمت پر بلا زحمت ضرور دستیاب ہونا چاہئیں۔ اردو کے شائقین کے لیے ان کی حیثیت قوت لایموت کی سی ہے اور ادب کی آبیاری ان کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی۔ موجودہ حالات کے پیش نظر مکتبہ جامعہ کا یہ قدم، اردو ادب کی حقیقی خدمت ہے۔ ئندہ ایسی کتابوں کے "سستے اڈیشن" شائع کرنے کے ساتھ ساتھ "لائبریری اڈیشن" بھی اگر یش کئے جائیں تو اور اچھا ہو۔

(عبداللہ ولی بخش قادری)

خان بابا از پیارے لال، ترجمہ: محمد عتیق صدیقی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۲۰۴ صفحات، تاریخ طباعت: دسمبر ۱۹۶۵ء، قیمت ایک روپیہ

ملنے کا پتہ: مکتبہ نئی زندگی۔ قاسم جان اسٹریٹ۔ دہلی ۶

خان عبدالغفار خاں، جو ہندوستان کی جنگ آزادی کے زمانے میں سرحدی گاندھی کے نام سے ہور تھے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ غیر منقسم ہندوستان کے قومی رہنماؤں میں امتیازی حیثیت کے ے تھے اور وہ ان چند لوگوں میں سے ہیں جنھوں نے وطن کی آزادی کے لیے سب کچھ قربان کر دیا۔ ان عبدالغفار خاں تنہا وہ مرد مظلوم ہیں، جو برصغیر ہند و پاک کی آزادی کے باوجود اب تک مصائب لم کے شکار ہیں، بلکہ اس میں کچھ اضافہ ہی ہو گیا تھا اور اب حالات سے مجبور ہو کر "جلاوطنی" کی ں بسر کر رہے ہیں۔

کچھ عرصہ پہلے ہندوستان اور پاکستان کی سیاست میں جو نیا موڑ آیا ہے، اس کے پیش نظر ہندوستان کے ایک حلقے نے حکومت ہند سے یہ مطالبہ شروع کیا ہے کہ خان عبدالغفار خاں کو ہندوستان بلایا جائے اور پختونستان تحریک کی حمایت کی جائے۔ حکومت نے اس مطالبے کے دباؤ کو محسوس کیا اور وزیر خارجہ کو پارلیمنٹ میں اعلان کرنا پڑا کہ حکومت ہند آزادیِ ہند کے مجاہد خان عبدالغفار خاں کو خوش آمدید اور پختون تحریک کے سلسلے میں ہر ممکن مدد دینے کے لیے تیار ہے (۱۷ نومبر ۱۹۶۵ء) ایسا ہوگا یا نہیں، یہ ایک سیاسی مسئلہ ہے اور سیاست میں اتار چڑھاؤ آتا ہی رہتا ہے، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ مختصر کتاب بڑی دلچسپ اور بڑی اہم ہے۔ عتیق صاحب نے پیارے لال کے طویل مضمون کا ترجمہ کر کے اور بادشاہ خاں کے خود نوشت ابتدائی حالات زندگی کا اضافہ کر کے ایک مفید خدمت کی ہے۔

ایک طالب علم کی کہانی   از عبدالغفار مدہولی

سائز $\frac{20 \times 30}{16}$، حجم ۱۵۲ صفحات، تاریخ طباعت: جولائی ۱۹۶۵ء، قیمت: دو روپے

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

عبدالغفار مدہولی صاحب ایک مثالی استاد اور بہت سی کتابوں کے مصنف ہیں، ان کی زندگی جدوجہد، ایثار و قربانی، خدمت و اخلاص اور ہمت و حوصلہ کی کہانی ہے۔ زیر تبصرہ کتاب دراصل موصوف کی خود نوشت سوانح حیات ہے جو ابتدا سے ۱۹۴۶ء تک کے حالات پر مشتمل ہے، غفار صاحب کی کہانی ایک طرح جامعہ ملیہ کی کہانی ہے، اس لیے موصوف نے اس کتاب کو ۱۹۴۶ء تک کے حالات پر ختم کر دیا ہے، جب جامعہ کی سلور جوبلی منائی گئی تھی۔ بڑا اچھا ہوتا اگر اس میں ۱۹۶۴ء کے حالات بیان کیے گئے ہوتے اور اگر جامعہ کے کسی اہم واقعہ ہی پر اس کو ختم کرنا تھا تو ۱۹۶۰ء تک کے حالات بیان کیے جا سکتے تھے جب جامعہ کا جشن چہل سالہ منایا گیا تھا۔

مشاہیر کے حالات زندگی کو لوگ بڑے شوق کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ مدہولی صاحب کی علمی اور تعلیمی خدمات سے بہت کم لوگ واقف ہوں گے۔ مگر اس مختصر کتاب میں وہ سب کچھ مل جائے گا جو بڑے لوگوں کے حالات زندگی میں ہوتا ہے۔

(عبداللطیف اعظمی)



ماہنامہ صبح دہلی

"صبح" انجمن ترقی اردو شاخ دہلی کا ماہنامہ ہے جو پہلے سہ ماہی تھا اور اب اگست ۶۵ء سے ماہانہ شائع ہوتا ہے۔ اس میں موجودہ دلی کے ادیبوں اور شاعروں، اردو کے صحافت نگاروں، اردو کے قدیم اخبارات و رسائل اور دلی کی ادبی سرگرمیوں پر خاص طور پر مضامین شائع ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ادب کے دوسرے موضوعات پر بھی ہوتے ہیں

مدیر: عبداللطیف اعظمی

مجلس ادارت:

مالک رام   حمید سلطان   محمد عتیق صدیقی

ڈاکٹر خلیق انجم   بہار برنی

سالانہ چندہ: چھ روپے

ملنے کا پتہ: جنرل سکریٹری انجمن ترقی اردو دلی شاخ علی منزل، کوچہ پنڈت دہلی ۶

طابع و ناشر:۔ عبداللطیف اعظمی   مطبوعہ: یونین پریس دہلی   ٹائٹل: نیال پریس

The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25

جائزے

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

سالانہ چندہ
چھ روپے

جامعہ

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۳ (بابت ماہ فروری ۱۹۶۶ء) شمارہ ۲

فہرست مضامین

مدیر: ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

گاندھی جی کہاں ہیں؟

"گاندھی جی کہاں ہیں؟ مولانا روم نے اُن کے اور اپنے جیسے تمام لوگوں کی طرف سے اس سوال کا ایک جواب دیا ہے۔

بعد از وفات تربتِ ما در زمیں مجوے   در سینہ ہائے مردم عارف مقام ماست

ہمارے مرنے کے بعد ہماری قبر کو زمین میں تلاش نہ کرو، ہمارا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے

مگر اس جواب سے ہماری مشکل آسان نہیں ہوتی، صرف نظر دوسری طرف پھر جاتی ہے۔ ہم سمجھ جاتے ہیں کہ کسی کی نیکی اور سچائی اس کے مرنے کے بعد اس کے بدن کی طرح مٹی میں نہیں مل جاتی، مگر یہ عارف، یہ گیان اور دھیان والے، یہ نیکی اور سچائی کو پہچاننے والے جن کے سینوں میں نیکی اور سچائی ہمیشہ ہمیشہ زندہ اور آباد رہتی ہے کون ہیں اور کہاں ہیں۔ کیا وہ سیاست کی دنیا میں ہیں جہاں قوموں کی قسمت کا فیصلہ ہوتا ہے، جہاں طاقت اور دولت کے مقابلے ہوتے ہیں، جہاں بلوان جیتتا ہے اور کمزور ہارتا ہے جھوٹ بولنے والا آگے آگے چلتا ہے اور سچ بولنے والا تھکا ہارا اس کے پیچھے پیچھے؟ کیا یہ عارف علم کی دنیا میں ہیں جہاں ایک شک دور ہوتا ہے تو دس نئے شک پیدا ہو جاتے ہیں، ایک گتھی سلجھنے سے ہزار نئی گتھیاں پڑ جاتی ہیں، جہاں سچ صرف وہ ہے جو ثابت کیا جا سکے، جہاں ایمان کی مضبوطی پر علم اور عقل کی کمی کا گمان کیا جاتا ہے، جہاں محنت بے حساب کی جاتی ہے اور حاصل کا کوئی حساب نہیں لگایا جاتا؟ کیا ہمیں عارفوں کو ان لوگوں میں تلاش کرنا چاہیے جو سماج کا سدھار کرنا چاہتے ہیں؟ ان میں کوئی ہوتا ہے جو سمجھتا ہے کہ اس نے علم اور اخلاق کی اصل دولت حاصل کر لی ہے، اس کا کام اس دولت کو تقسیم کرنا ہے اور جو اپنا حصہ لینے کے لیے ہاتھ نہ بڑھائے وہ نکما ہے، کوئی ہوتا ہے جو اپنی

عزت اور حیثیت بڑھانے کے لئے نئے خیالات کا پرچار کرنے لگتا ہے، اور اپنا کام نکالنے کے لئے خلوص اور سچائی کو ناپنے کے نئے نئے پیمانے بناتا رہتا ہے، کوئی ان خاص قدروں کو جو اس کی نظر میں اہمیت رکھتی ہیں اتنا بڑھا چڑھا دیتا ہے گویا اس سے برتر کوئی قدر نہیں ہو سکتی، اور سب کے سب سیوا سدھار کے نام سے انسانوں کو تختۂ مشق بناتے ہیں۔ کیا عارفوں کی تلاش ان لوگوں میں کرنا چاہیئے جو تعلیم دینے میں مصروف ہیں اور جن کا منصب نئی نسلوں کی تربیت اس طرح کرنا ہے کہ علم بڑھتا رہے، حوصلے بلند ہوتے رہیں اور طبیعتیں زیادہ پاک اور اخلاقی اور روحانی قدروں کی خدمت کے لئے زیادہ آمادہ ہوتی رہیں، تعلیم دینے والوں میں کوئی ایسا پیدا ہو جاتا ہے جس کے دل میں وہ درد اور ذہن میں وہ روشنی ہوتی ہے جو دوسروں کی تربیت کے لئے ضروری ہے، ویسے تعلیم دینا ایک پیشہ ہے جس کا حق ادا کرنا بہت مشکل کام نہیں۔ سرکاری ملازموں اور دنیا کے کام دھندے کرنے والوں میں عارف تلاش نہیں کئے جاتے۔ اگر گاندھی جی کا مقام عارفوں کے سینوں میں ہے تو ہمیں یہ عارف کہاں ملیں گے۔؟

ہمارے لیڈروں کے لئے آزادی کے بعد سے اہنسا کا اصول بڑی دشواریاں پیدا کرتا رہا ہے ہم جانتے تھے کہ ہر ملک کو اپنی حفاظت کے لئے فوج رکھنے کی ضرورت ہے اور ہم نے سوچا یہ کہ فوج کو صرف حفاظت کے لئے استعمال کریں گے۔ دنیا کو ہم یقین دلاتے رہے کہ ہم امن اور شانتی چاہتے ہیں اور جب کبھی ہمیں موقع ملا انترراشٹری معاملوں میں ہم نے سمجھا بجھا کر اور اخلاقی دباؤ ڈال کر حقدار کو اس کا حق دلایا اور جنگ کی آگ بھڑکی بھی تو اسے کوشش کر کے بجھا دیا۔ اسی کے ساتھ ہم کہتے رہے کہ ہمیں اہنسا کا اصول، گاندھی جی سے ورثے میں ملا ہے اور ہم اسے چھوڑ نہیں سکتے۔ ہم یہ دعوے کر سکتے ہیں کہ ہمارے لیڈروں نے جو کچھ کیا وہ ٹھیک کیا۔ ہندوستان کو امن اور دوستی کے راستے پر چلانے کے لئے جواہر لال نہرو اور لال بہادر شاستری سے بہتر رہنما نہیں مل سکتے تھے، مگر یہ دونوں بھی اپنی مرضی کے خلاف جنگ کرنے کے لئے مجبور کئے گئے، اور اب ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہماری سیاست اہنسا کی پابند ہی ہے اور رہے گی۔

ملک کی حفاظت کی تدبیریں کرنے والوں میں ہمیں وہ عارف نہ ملیں گے جن کی ہمیں تلاش ہے۔ کیا یہ

ملک کی ترقی کی تدبیریں کرنے والوں میں ملیں گے؟ ہمیں یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ ہماری ترقی کی ذمّہ داری صرف اُن لوگوں پر ہے جو پنج سالہ پلین بناتے ہیں، پبلک سکٹر، یعنی سرکاری یوجناؤں کی حدوں اور کام کو بڑھانے کی تدبیریں کرتے ہیں، پرائیویٹ سکٹر کو قابو میں رکھنے، اناج کی پیداوار بڑھانے اور ہر جگہ ضرورت کے مطابق اناج فراہم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ لوگ دراصل کچھ نہیں کر سکتے اگر جنتا اُن کا ساتھ نہ دے۔ پلین بنانے والوں نے غلطیاں کی ہوں گی، مگر جنتا کی طرف سے انھیں کوئی سہارا ابھی نہیں ملا۔ کسان کو اس کا بالکل خیال نہیں ہے کہ قوم کی ضرورت کے مطابق اناج پیدا کرے، وہ زیادہ سے زیادہ آمدنی چاہتا ہے، اور انھیں چیزوں پر توجّہ کرتا ہے جس کے بونے سے آمدنی زیادہ ہوتی ہے۔ بیوپاری کو ہمیشہ اور ہر جگہ اپنے منافع سے مطلب ہوتا ہے، مگر ہمارے یہاں معلوم ہوتا ہے بیشتر بیوپاری بھُول گئے ہیں کہ اُن کا ایک فرض یہ بھی ہے کہ لوگوں کی ضرورتیں پُوری کریں۔ حکومت کا بیوپاریوں پر بس نہیں چلتا اس لئے کہ خریدار دیوانے ہو گئے ہیں اور ذرا بھی اندیشہ ہوا کہ کوئی مال کمیاب ہو جائے گا تو زیادہ سے زیادہ خرید کر اپنے گھروں میں بھر لیتے ہیں۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ بچّوں کو دودھ کا پاؤڈر نہیں ملتا اس لئے کہ شوقین لوگ کافی اور پڈنگ میں بہتر مزہ پیدا کرنے کے لئے دودھ کے ڈبّے زیادہ دام دے کر خرید لیتے ہیں۔ کیا سیاست اور کاروبار کی اس دنیا میں وہ لوگ ملیں گے جن کے سینوں میں گاندھی جی کے اصولوں کی روشنی نظر آئے۔؟

اور ہم تعلیم کا کام کرنے والے دوسروں کو کیا کہیں، ہمارے اپنے سینوں میں کون سی روشنی ہے؟ گاندھی جی کی آرزو تھی کہ ہندستان کی ایک زبان ہو، "ہندی یعنی ہندوستانی" جسے دیوناگری اور اردو لپیوں میں لکھا جائے۔ ہم نے زبان کو ایک سیاسی مسئلہ بن جانے دیا، ہندوستانی بولتے رہے، اُسے پسند کرتے رہے مگر اسے سیکھنا سکھانا بند کر دیا۔ ادھر ہندی کو جنتا کی زبان کہتے رہے، اور اسے اتنا مشکل بنا دیا کہ وہ جنتا کی زبان ہو ہی نہیں سکتی۔ نتیجہ یہ نکلا ہے کہ انگریزی کی حیثیت بڑھ گئی ہے، تعلیم اور تہذیب میں اس نے اپنے قدم جما لئے ہیں، اور اب ماں باپ عام طور پر یہ چاہتے ہیں کہ ان کے بچّے اور کچھ سیکھیں یا نہ سیکھیں، انگریزی ضرور پڑھیں، معلوم ہوتا ہے ہماری بول چال کی زبان مدتوں

تک ادھ گلے چانول اور دال کی کھچڑی رہے گی' اور ادبی زبان درجۂ اوّل انگریزی اور درجۂ دوم ہندی یا علاقائی زبان ہوگی۔ ہم تعلیم کا کام کرنے والوں ہی نے بنیادی تعلیم کو بھی ایک سرکاری منصوبہ اور سیاسی مسئلہ بن جانے دیا' خود حرفے نہیں سیکھے' حرفوں کے ذریعہ تعلیم پر بحث کرتے رہے' مضمون اور حرفے کے ربط Correlation کو ایک گورکھ دھندا بنا لیا' اور اب سارا کام بگاڑنے کے بعد ایک دوسرے سے ہنس ہنس کر پوچھتے ہیں کہ بنیادی تعلیم کیا ہے۔ گاندھی جی ایسے اُستاد چاہتے تھے جو تعلیم کو عبادت سمجھیں' اور اس کام کو کرنے کی خاطر سب کچھ تج دیں۔ ہم تنخواہ کے لئے اور عزت کے لئے اسی طرح لڑتے ہیں جیسے وہ لوگ جو تنخواہ اور صرف تنخواہ کے لئے کام کرتے ہیں اور اس سے بڑھ کر یہ بات ہے کہ ہم نے کام میں جی لگانا چھوڑ دیا ہے۔

لیکن اگر یہ سب صحیح ہے تو کیا وہ لوگ کہیں ملیں گے ہی نہیں جن کے سینوں میں گاندھی جی کی تعلیمات محفوظ ہوں؟ اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہمیں طے کر لینا چاہیئے کہ گاندھی جی کی تعلیمات کیا تھیں۔ بعض اصولوں کو انھوں نے صرف اپنے لئے پسند کیا تھا' جیسے کہ برت رکھنے کو' بعض معاملوں میں وہ ایک خاص رائے رکھتے تھے اور اسے صحیح سمجھتے تھے' جیسے کہ دیہاتی صنعتوں یعنی گرام ادیوگ میں ایسے اوزار اور مال تیار کرنے کے طریقے اختیار کرنا جو غریب دیہاتیوں کے بس میں ہوں۔ ہم کو دوسرے ملکوں سے امداد نہ ملتی اور ہم میں اتنی ہمت ہوتی کہ مدد مل سکنے پر بھی ہم اپنے کام اپنے ہی ہاتھوں سے کرتے اپنی ضرورت کی مشینیں خود ایجاد کرتے تو ہم کو معلوم ہو جاتا کہ گاندھی جی کی رائے صحیح تھی' اور دوسری طرف گاندھی جی کو یقین ہو جاتا کہ غریبوں اور بے روزگاروں کا فائدہ اس طریقے کو اختیار کرنے میں ہے جسے ہمارے پلاننگ کمیشن نے تجویز کیا ہے تو غالباً وہ اس کی مخالفت نہ کرتے۔ جن معاملوں کا حق اور حق پرستی سے تعلق ہے' جیسے کہ دیس کے تمام لوگوں کو برابر سمجھنا' انصاف اور محبت کے ذریعے ان میں اتحاد قائم رکھنا یہ گاندھی جی کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے تھے' ان کے لئے وہ جان دینے پر تیار تھے اور انھوں نے اپنی جان دے بھی دی' اسی طرح ان کی یہ کوشش کہ اپنے آپ کو اپنے مقصد کے لئے بہتر سے بہتر آلۂ کار بنائیں' یعنی یہ سمجھ کر کہ وہ حق کے خادم ہیں اپنے آپ کو خدمت کے لئے ہر طرح

سے موزوں بنائیں، اور کوئی عادت، کوئی رجحان، کوئی ذاتی خواہش یکسوئی کے ساتھ خدمت کرنے میں رکاوٹ نہ بن سکے، یہ بھی ہمارے لئے ایک مثال ہے جسے سامنے رکھے بغیر ہم کوئی بڑا کام انجام نہیں دے سکتے۔

گاندھی جی کے زمانے میں قومی اتحاد ایک سیاسی مسئلہ تھا اور تہذیب کی بات سیاست کی خاطر کی جاتی تھی۔ اب قومی اتحاد ایک تہذیبی اور اخلاقی مسئلہ ہے جس پر ہمارے سیاسی مستقبل کا دار و مدار ہے۔ اس وقت اگر ہم گاندھی جی کی پیروی کرنا چاہیں تو قومی اتحاد، جسے ہم نیشنل انٹگریشن کہتے ہیں، سب سے اچھا میدان ہے جس میں ہم اپنی تمام ذہنی اور اخلاقی قوتوں کو بروئے کار لا سکتے ہیں، اور جیسے ڈاکٹر اقبال نے خدا کو دعوت دی تھی کہ میرے سینے میں آکر تھوڑی دیر کے لئے آرام کر لیا کر، ہم گاندھی جی کو دعوت دے سکتے ہیں کہ وہ ہمارے سینوں کو اپنا مقام بنایا کریں۔ مگر سمجھ لیجئے کہ گاندھی جی اگر ایک طرف روادار تھے تو دوسری طرف بہت سخت بھی تھے، ہم میں سے جو ہندو ہیں وہ انھیں بلائیں گے تو وہ کہیں گے کہ مجھے تم تو بلا رہے ہو، مگر یہ تو بتاؤ کہ تم نے میرے مسلمان اور سکھ اور ہریجن بھائیوں کے لئے بھی جگہ رکھی ہے یا نہیں اس لئے کہ میں آؤں گا تو ان سب کو ساتھ لے کر آؤں گا۔ ان میں جو خرابیاں ہیں وہ میں جانتا ہوں، میں یہ بھی جانتا ہوں کہ وہ کسی وقت بھی بگڑ کر مجھ سے الگ ہو سکتے ہیں، پر مجھے تو اپنا فرض ادا کرنا ہے اور میرا فرض یہ ہے کہ میں ان سے محبت کروں، وہ کوئی غلط بات چاہتے ہوں تو انہیں سمجھاؤں، اور جب تک جان میں جان ہے انھیں صبر اور محبت کے ساتھ سمجھاتا رہوں اور اگر وہ نہ مانیں تو یقین رکھوں کہ یہ میرے سمجھانے کا قصور ہے اور اگر وہ مجھ سے دشمنی کریں تب بھی میں ان کے ساتھ بھائیوں کا سا سلوک کرتا رہوں، ہم میں سے جو مسلمان ہیں وہ ان سے کہیں گے کہ میں تمہارے پاس خوشی سے آؤں گا مگر یہ اپنے دل سے پوچھ لو کہ میرا آنا تم پر بار تو نہیں ہو گا۔ میں تمہارے مزاج کو پہچانتا ہوں، تم جسے اپنا سمجھتے ہو اس پر سب کچھ فدا کرنے کو تیار ہو جاتے ہو، لیکن اگر اس نے تمہارے مزاج کے خلاف کوئی بات کہہ دی یا کر دی تو اپنے کو غیر بن جانے میں کچھ دیر نہیں لگتی۔ میں دل سے چاہتا ہوں کہ تم ہندوستان میں اسلام اور اسلامی تہذیب کے نمونے بن کر رہو، اور دکھاؤ کہ مسلمانوں کو ہندوستان

کی ترقی اور بہبودی کی کسی سے کم فکر نہیں ہے، ملک کی سیوا کرنے میں وہ جان کھپانے پر تیار ہیں، ان کی دوستی میں عشق کا رنگ ہے، اُن کے عمل میں جہاد فی سبیل اللہ کا عکس، جسے میں ستیاگرہ کہتا ہوں اب یہ تمہارا کام ہے کہ میری بات پر بھروسا کرو، میری خواہش کو اپنا فرض بنا لو۔

شاید ہم سب زبان سے ان شرطوں کو ماننے پر تیار ہو جائیں گے، ایسے مہمان کو بلانے میں کسے تامل ہوگا، لیکن ہمارے دلوں کے دروازے ابھی تک کھولے نہیں کھلتے۔ اس وقت ہم سے پوچھا جائے کہ گاندھی جی کہاں ہیں تو ہم کیا جواب دے سکتے ہیں سوا اس کے کہ وہ باہر انتظار کر رہے ہیں اور ہم انھیں اندر نہیں بلاتے۔ آج کے دن ہمیں سوچنا چاہیئے کہ یہ صورت کب تک رہیگی ہمارے دلوں کے دروازے کب تک بند رہیں گے، مہمان کب تک باہر کھڑا رہے گا۔



وزیر اعظم شری لال بہادر شاستری

ضیاء الحسن فاروقی

لال بہادر شاستری

قوموں کی زندگی میں ایسے مرحلے بہت کم آتے ہیں جب خوشی اور غم کا سایہ ساتھ پڑتا ہو، ہماری قوم کو ۱۱ر جنوری کی رات میں خوشی اور غم کا ایسا ہی تجربہ ہوا۔ تاشقند سے پہلے یہ خوشخبری ملی کہ ہندوستان اور پاکستان کے درمیان سمجھوتہ ہوگیا اور بہت سے اہم معاملات طے ہوگئے۔ خوشی کی یہ خبر ایسی حالت میں ملی جب شانتی اور سلامتی کے چاہنے والے بے شمار انسان امید و بیم کی کیفیت میں مبتلا تھے۔ ساری قوم خوش تھی اور خوشی منا رہی تھی، لیکن ابھی اس حالت پر صرف چند گھنٹے ہی بیتے تھے کہ ۱۱ر جنوری کی گہر میں ڈوبی ہوئی افسردہ صبح تاشقند سے آئی ہوئی الم ناک خبر سے اور افسردہ ہوگئی کہ ہمارے وزیر اعظم لال بہادر شاستری کا دیہانت ہو گیا یہ افسوسناک خبر اتنی اچانک تھی کہ یقین نہیں آتا تھا لیکن بہرحال یہ واقعہ تھا اس لئے یقین کرنا پڑا الغرض محسوس ہوا کہ ہماری قوم کا کتنا بڑا نقصان ہوا ہے اور ہم نے کیسا لال کھو دیا ہے،

لال بہادر شاستری ۲ر اکتوبر ۱۹۰۴ء کو مغل سرائے میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد شاردا پرساد یک غریب اسکول ماسٹر تھے۔ لال بہادر ابھی ڈیڑھ سال ہی کے تھے کہ باپ کا سایہ اُن کے سر سے اٹھ گیا، اس کے بعد وہ اپنے ننہال چلے آئے جہاں ان کے نانا نے ان کی اور ان کی دو بڑی بہنوں کی پرورش کی، ان کے نانا کی مالی حالت کچھ اچھی نہیں تھی، اس لئے ان کا بچپن بڑی غریبی کی حالت میں گذرا اور بڑے ہونے پر بھی ان کی اور خاندان کی مفلسی میں کچھ خاص فرق نہیں آیا، اس لئے کہ ابھی اُن کی اسکول کی تعلیم ختم نہیں ہوئی تھی کہ وہ نان کوآپریشن کے

اندولن میں شریک ہوگئے اور قید کرلیے گئے، ۱۹۲۱ء میں جب وہ جیل سے رہا ہوئے تو انھوں نے کاشی ودیاپیٹھ میں داخلہ لیا جہاں وہ آچاریہ نریندر دیو، ڈاکٹر بھگوانداس اور سری پرکاش کے لبرل خیالات سے بہت متاثر ہوئے، کاشی ودیاپیٹھ کی آزاد فضا میں ان کے قومی خیالات میں پختگی آئی اور غالبًا انھوں نے یہ فیصلہ کرلیا کہ وہ اپنی پوری زندگی ملک اور قوم کی خدمت میں کھپا دیں گے، کاشی ودیا پیٹھ سے انھیں شاستری کی ڈگری لینے میں کوئی دقت نہیں ہوئی۔ یہ ڈگری ان کے نام کا جزو بن گئی اور اب وہ لال بہادر شاستری کے نام سے مشہور ہوئے، اس کے بعد ۱۹۴۵ء تک وہ نو برس جیل میں رہے اور جیل کے باہر وہ سیاسی اور سماجی کام کرتے رہے۔ اس سلسلے میں وہ لالہ لاجپت رائے اور پنڈت جواہرلال نہرو کے زیادہ قریب آئے۔ کانگریس کا کام انھوں نے ایک معمولی والنٹیر کی حیثیت سے شروع کیا۔ شروع میں الہ آباد کے سیاسی کارکنوں کے فوٹو گروپ میں وہ زمین پر اپنی بھولی بھالی شکل کے ساتھ بیٹھے نظر آتے ہیں، لیکن ۱۹۳۵ء کے آتے آتے اپنے خاموش اور ٹھوس کام کی بدولت کانگریس میں انھوں نے اپنا مقام بنالیا اور اترپردیش کانگریس کمیٹی کے جنرل سکریٹری بنائے گئے۔ پھر اس کے بعد وہ برابر ترقی کرتے رہے لیکن اس طرح کہ بہت کم لوگوں نے انھیں جانا، یہاں تک کہ آزادی کے بعد جب وہ مرکز کی حکومت اور سیاست میں شامل تھے اس وقت بھی جب یہ سوال کیا جاتا کہ پنڈت نہرو کے بعد کون؟ تو غالبًا کوئی یہ نہیں کہتا تھا کہ لال بہادر شاستری، اس کی وجہ شاید یہ تھی کہ چونکہ قدرت نے انھیں قد میں چھوٹا بنایا تھا وہ خاموشی سے قدرت کی اس کاریگری کی لاج رکھنا چاہتے تھے، ان کی طبیعت میں عاجزی اور انکسار کا عنصر غالب تھا اور اس چیز نے ان کی طبعی شرافت میں ایک خاص جاذبیت پیدا کردی تھی جس کی ایک ادنیٰ جھلک ان کی شریفانہ مسکراہٹ میں نظر آتی تھی۔ یہ خوبیاں بھی دراصل بڑائی کی دلیل ہیں لیکن دنیا عام طور سے ان کی طرف بہت کم توجہ کرتی ہے۔

آزادی کے بعد جب کانگریس کی تنظیم میں رخنے پڑنے لگے اور ہر سطح پر اختلافات نے سر اٹھایا تو رفیع صاحب کے ساتھ لال بہادر شاستری بھی پنڈت نہرو کے بازو بن گئے اور اپنے محترم

پرشوتم داس ٹنڈن کے مقابلہ میں انھوں نے پنڈت نہرو کا ساتھ دیا، پنڈت جی یو۔پی میں ان کے کام کو دیکھ چکے تھے اور ان کی صلاحیتوں سے واقف تھے اس لئے ۱۹۵۱ء میں انھوں نے شاستری جی کو یو۔پی۔ سے بلا کر کانگریس کی تنظیم اور انتخابات کا پورا کام سونپ دیا۔ اس کام کو انھوں نے بڑی خوبی سے انجام دیا اور کانگریس کو انتشار سے بچا لیا، اس لحاظ سے ان کی خدمات بہت بڑی ہیں۔ ان کے اندر تنظیم کی بڑی صلاحیت تھی۔ اس کا اعتراف اب لوگ کر رہے ہیں۔

مرکزی حکومت میں جب وہ ریلوے منسٹر تھے اور ریلوے کی تنظیم اور اس کے کام کو بہتر بنانے کی کامیاب کوششیں کر رہے تھے محبوب نگر کی ریلوے درگھٹنا ہوئی اس کا اثر ان کی طبیعت پر گہرا پڑا اور انھوں نے اس کی ذمہ داری اپنی وزارت کی کارکردگی پر لے کر وزارت سے استعفا دے دیا۔ ہندوستان کی پارلیمانی جمہوریت کا یہ ایک بڑا واقعہ اور ایک جمہوری مثال ہے، ایسے لوگ کہاں ہیں کہ خرابیوں کی ذمہ داری قبول کریں اور اس کی قیمت خوشی خوشی ادا کریں۔ اس وقت ان کے استعفے کے بارے میں طرح طرح کی باتیں سننے میں آئیں لیکن ملک کے سمجھدار لوگوں نے اس اقدام کو قدر کی نگاہ سے دیکھا اور پنڈت نہرو نے پارلیمنٹ میں بیان دیا کہ لال بہادر شاستری کا استعفےٰ اس لئے قبول کیا جارہا ہے کہ اس سے دستوری طرز عمل کی ایک بنیاد قائم ہوگی، اس لئے نہیں کہ محبوب نگر میں جو کچھ ہوا ہے اس کی ذمہ داری ان پر ہے۔ اس سے ان کی سیاسی حیثیت کمزور نہیں ہوئی بلکہ ان کی سیاسی شخصیت اور نکھر کر سامنے آئی اور وہ دوسرے عام انتخابات میں پھر منتخب ہوئے۔ ۱۹۶۱ء میں جب پنڈت گووند بلبھ پنت کا انتقال ہوا تو انھیں وزیر داخلہ بنایا گیا اور اس حیثیت سے انھوں نے جو کام کیا اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ وہ ایک اچھے ایڈمنسٹریٹر ہیں، وزیر داخلہ کی حیثیت سے انھوں نے اپنی طبیعت کے مطابق کبھی اختیار اور اقتدار کی نمائش نہیں کی، لیکن وزارت میں انھیں مضبوطی اور استحکام کی علامت سمجھا جاتا رہا۔ ان میں ایک خوبی یہ تھی کہ نیت صاف

اور نظر اونچے مقصد پر رکھتے تھے اور اس کی وجہ سے وہ شک اور شبہ کی فضا میں بھی اپنا راستہ نکال لیتے تھے ، ۱۹۶۳ء میں ہندوستان اور نیپال کے تعلقات پر غلط فہمیوں کا سایہ پڑ گیا تھا۔ پنڈت جی نے انھیں خیر سگالی مشن پر نیپال بھیجا اور وہاں سے وہ کامیاب لوٹے۔ اس کے تھوڑے ہی دنوں بعد کامراج پلان کے تحت انھوں نے وزارت سے استعفیٰ دے دیا اور کانگریس کی تنظیمی سرگرمیوں میں لگ گئے ، لیکن تھوڑے ہی دنوں بعد پنڈت نہرو نے انھیں اپنے عہدے کے بھاری بوجھ کے اٹھانے میں شریک کرنے کے لئے پھر وزارت میں لے لیا۔ خیال تھا کہ وہ پنڈت جی کے روزمرہ کے کاموں میں ان کی مدد کریں گے ، لیکن اس بار انھوں نے یہ ثابت کیا کہ با مروت ، منکسر المزاج اور شریف ہونے کے ساتھ ساتھ وہ جری اور باہمت بھی ہیں۔ کشمیر میں موئے مبارک کی گمشدگی کا واقعہ ایک بڑا واقعہ تھا اور اس کی وجہ سے کشمیر کے حالات خراب ہو رہے تھے۔ کشمیریوں کا مطالبہ تھا کہ موئے مبارک دکھایا جائے۔ بعض ذمہ دار لوگ نہ معلوم کیوں اس مطالبہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں تھے لیکن لال بہادر شاستری وہاں گئے اور انھوں نے ہمت کے ساتھ اس مطالبہ کو مان لیا اور موئے مبارک کی زیارت کرائی ، اس کا بہت اچھا اثر پڑا ، اسی کے ساتھ انھوں نے بڑی دلیری اور ہمت کے ساتھ تمام پہلوؤں پر نظر رکھتے ہوئے پنڈت جی کو مشورہ دیا کہ شیخ عبداللہ کو رہا کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ پنڈت جی کے انتقال کے بعد جب انھیں وزیر اعظم بنا یا گیا تو لوگوں کو عام طور پر زیادہ حیرت نہیں ہوئی پھر بھی کئی حلقے ایسے تھے جو یہ محسوس کرتے تھے کہ معلوم نہیں وزیر اعظم کی حیثیت سے لال بہادر شاستری کامیاب رہیں گے یا نہیں۔ پچھلے اٹھارہ مہینوں نے یہ ثابت کر دیا کہ لال بہادر کی وہ صلاحیتیں جو ان کے انکسار اور حلیمی کے پردہ میں ایک حد تک چھپی ہوئی تھیں ، کس طرح بیدار ہوئیں اور قوم کی تاریخ کے اس نازک وقت میں انھوں نے کس طرح ایک عظیم قیادت کا حق ادا کیا۔ لوگوں کا خیال تھا کہ ان میں فیصلہ لینے اور اقدام کرنے کی قوی صلاحیت نہیں ہے اور ان کے ایک ساتھی نے تو انھیں

(PRISONER OF INDECISION کا خطاب بھی دے دیا، اور واقعہ یہ ہے کہ حالات بھی ایسے ہی تھے، ایک بڑی شخصیت اٹھ گئی تھی اور کٹھن سمسیائیں سامنے تھیں، گھریلو بھی اور بین الاقوامی بھی، پھر وزیراعظم کا عہدہ سنبھالتے ہی وہ بیمار پڑ گئے، لیکن صحت یاب ہوتے ہی انھوں نے ہمت کے ساتھ کام شروع کیا، پریس اور اپنی پارٹی کی نکتہ چینیوں سے وہ اکثر پریشان بھی ہوئے اور یہ خیال بھی ان کے دل میں پیدا ہوا کہ یہ عہدہ قبول کر کے انھوں نے غلط فیصلہ تو نہیں کیا۔ لیکن دھیرے دھیرے چند مہینوں ہی میں ان کی خود اعتمادی پورے طور پر جاگ اٹھی، مسئلے باقی رہے، کچھ حل بھی ہوئے لیکن صورت حال پورے طور پر ان کے قابو میں رہی

میں نے ان کی زندگی کے حالات کسی قدر تفصیل سے بیان کر دیئے ہیں، آپ لوگ یہ سب باتیں جانتے ہوں گے لیکن اس تفصیل کے سہارے میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کس طرح غریب خاندان کے ایک گمنام لڑکے نے جس نے اپنی طالب علمی میں دو تین روپے ماہانہ سے زیادہ اپنی خوراک پر صرف نہیں کیا اور جو کبھی کبھی پیسے نہ ہونے کی وجہ سے ندی پار کر کے اسکول جاتا تھا۔ اپنی محنت، ایثار اور طبعی صلاحیتوں کے سہارے رفتہ رفتہ اتنی ترقی کی کہ ہندوستان کا وزیراعظم اور دنیا کی بڑی شخصیت بن گیا۔ یہ کوئی معمولی واقعہ نہیں ہے، اس میں خود ان کی بڑائی کا اصل جوہر ہے اور اس قوم کی عظمت کا جوہر بھی جس نے جمہوریت کو اپنا کر ایک غریب خاندان کے خاموش اور گمنام فرد کو خدمت کا اعلیٰ سے اعلیٰ موقع دیا۔

لال بہادر شاستری کے دو آخری کام ایسے ہیں جنھوں نے ان کی عظمت پر مہر تصدیق لگا دی ہے۔ رن کچھ کے معاملہ میں جب انھوں نے سمجھوتہ کیا تو ملک میں بہت سے لوگوں نے ان کی دانشمندی پر شبہ کیا۔ حالانکہ یہ فیصلہ وقت کرے گا کہ رن کچھ کے سلسلے میں ان کا فیصلہ صحیح تھا یا غلط، پھر اس کے بعد ہمیں پاکستانی حملہ کا سامنا کرنا پڑا، اور امن پسند شاستری نے اس بار یہ ثابت کیا کہ ایسے موقع بھی آتے ہیں جب امن کی حفاظت جنگ سے کرنی پڑتی ہے، یہ فیصلہ بہت اہم تھا، اور امن دوست آزاد ہندوستان کا تاریخی فیصلہ تھا، اس سے

قوم میں اعتماد اور وقار پیدا ہوا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو اس تین ہفتہ کی جنگ سے ایک نئی ہندوستانی قوم اور ایک نئے ہندوستان نے جنم لیا ہے۔ لال بہادر شاستری اس نئی قوم اور اس نئے ہندوستان کے مسلمہ لیڈر تھے۔

لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ بنیادی بات جس کی جڑیں ہماری قومی پرم پراؤں کی تہ میں دور تک چلی گئی ہیں، کہ قوموں کے مسئلے مستقل طور پر جنگ سے حل نہیں ہو سکتے، یہ مسئلے تو دوستانہ فضا میں گفت و شنید ہی سے حل کئے جا سکتے ہیں، ان کے دل سے لگی ہوئی تھی، کیونکہ یہی بات سچی اور ٹھیک ہے اور اسی پر اُن کا وشواس تھا۔ اسی لئے وہ سوویٹ یونین کے وزیراعظم کی دعوت پر صدر ایوب سے بات چیت کرنے کے لئے تاشقند گئے اور وہاں انھوں نے وہ معاہدہ کیا جو امن اور شانتی اور بین الاقوامی شرافت اور معقولیت کی ایک تاریخی دستاویز ہے۔ انھوں نے اس دستاویز پر دستخط کئے اور اپنے سیاسی کیریر کا وہ شاندار کارنامہ انجام دیا جس نے انھیں دنیا کی عظیم شخصیتوں کی صف میں لا کھڑا کیا، لیکن ٹھیک اسی وقت قدرت کے ہاتھوں نے انھیں ہم سے چھین لیا، یہ واقعہ بڑا عجیب وغریب ہے، ہم منشائے قدرت کو نہیں سمجھ سکتے، لیکن میرا خیال ہے کہ تاشقند معاہدے پر دستخط کر کے انھوں نے جو بوجھ اپنے کاندھوں پر لیا تھا اُس سے عہدہ برا ہونے میں انھیں زیادہ ہمت اور استقلال سے کام لینا ہوتا اور ان کی عظمت میں چار چاند لگ جاتے، لال بہادر شاستری اس بات سے واقف تھے کہ ہندوستان میں بہت کم لوگ ایسے ہیں جو اس معاہدہ کی بعض دفعات کو پسند نہیں کریں گے۔ ان کے لئے یہ آسان تھا کہ وہ فوجوں کی واپسی کے معاملہ سے متعلق اپنی بات پر اڑے رہتے اور تاشقند کانفرنس کو ناکام ہو جانے دیتے، ہندوستان میں بے شمار انسان ایسے ہیں جنھوں نے ان کی اس بات کو بہت پسند کیا ہوتا اور ان کی ہر دلعزیزی بڑھ جاتی، لیکن انھوں نے اس راستہ کو پسند نہیں کیا اور اپنے لئے مشکل راہ کو ترجیح دی۔ وہ جانتے تھے کہ دہلی پہونچ کر انھیں اپنے ہم وطنوں سے نبٹنا ہوگا اور انھیں یہ سمجھانا ہوگا کہ جو فیصلہ تاشقند میں انھوں نے

یاد ہی صحیح تھا، انھیں اس راہ کی دشواریوں کا علم تھا لیکن انھوں نے ان دشواریوں کا مقابلہ رنے کا ارادہ کرلیا تھا۔ اس سے جہاں ایک طرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ بہر قیمت امن چاہتے تھے وہاں یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ امن کی خاطر اپنی ہر دلعزیزی کو خطرے میں ڈال کر وہ راہ اختیار کرسکتے تھے جو مشکل ہو اور جس میں ہمت اور دلیری کی ضرورت ہو۔ یہ کام وہی شخص رسکتا ہے جس میں خلوص، ایمانداری، اپنے وطن سے اتھاہ محبت، ہمت اور ارادہ ہو۔

افسوس! ملک ایسے شریف، بہادر اور ایماندار لیڈر کی رہنمائی سے محروم ہوگیا، وہ شخص جو مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہر لال نہرو کی قائم کی ہوئی بہت سی روایتوں اور جمہوریت کی قدروں کو زندہ رکھنا اور پائدار بنانا چاہتا تھا، اس دنیا سے رخصت ہوگیا، اور قوم .... س کی بڑائی کے اور پہلو نہ دیکھ سکی، وہ آج ہم میں نہیں ہے لیکن اس کی زندگی، اس کے کام اور ں کے اصول باقی ہیں، انھیں اپنا کر ہم اپنے دیس کی بڑی سیوا کرسکتے ہیں، آیئے یہ عہد کرکے ہم ں کی آتما کو شانتی اور سکون پہونچائیں کہ ہم وطن کی محبت کا چراغ روشن رکھیں گے، ہم قوم کی یکتا کو اور مضبوط بنائیں گے، ہم ملک کی ترقی کے لئے، جہاں کہیں بھی ہوں گے، خاموشی سے سلسل جدوجہد کرتے رہیں گے چاہے ہمیں کتنی ہی مشکلوں کا سامنا ہو اور کتنی ہی بڑی قربانی ینی پڑے۔

ضیاء الحسن فاروقی

سرسید احمد خاں

(مورخ کی حیثیت سے)

علی گڑھ تحریک کے بانی سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸) کئی لحاظ سے نمایاں خصوصیتوں کے حامل تھے، انھیں اس لحاظ سے بھی ممتاز حیثیت حاصل ہے کہ انھوں نے ہندوستان اور ہندوستان سے باہر مسلمانوں کی توجہ ان کارناموں کی طرف مبذول کرائی جن کا تعلق اُن کے ماضی سے تھا، انھوں نے شبلی کی کتاب المامون پر ۱۸۸۹ء میں جو دیباچہ لکھا تھا اس میں ان کے اس رجحان کی جھلک پورے طور پر موجود ہے، یہ صحیح ہے کہ ان کے سوچنے کے ڈھنگ میں یہ رجحان اس طور پر نہیں پایا جاتا کہ اسے بیماری کی حد تک بڑھی ہوئی رومانیت کہا جاسکے لیکن یہ بات بہرحال ہے اور ان کی اصلاحی سرگرمیوں سے پہلے کی علمی دلچسپیاں اس کی گواہ ہیں۔

سرسید کی تعلیم پرانے طرز پر ہوئی، لیکن اُن میں آزادی سے سوچنے اور آگے بڑھ کر کام کرنے کی صلاحیت تھی، وہ کیرکٹر اور اخلاقی قوت رکھتے تھے، انھوں نے اپنے خاندان اور شاہ غلام علیؒ کی خانقاہ والوں کی منشار کے خلاف جنھیں اس خاندان کے لوگ اپنا روحانی پیشوا مانتے تھے، انگریزوں کی ملازمت کرنے کا فیصلہ کیا، اس وقت ان کی عمر اکیس ۲۱ سال تھی، اس وقت سے لے کر، ۱۸۵۷ء تک جب اُن کی زندگی میں ایک اہم موڑ آیا، انھوں نے اگر کوئی کام کیا تو اس کا تعلق علم و ادب سے تھا۔ تاریخ اور مذہب سے انھیں گہری دلچسپی تھی اور اس دلچسپی کی وجہ وہ تعلیم و تربیت تھی جو عمر کے شروع کے حصہ میں انھیں ملی تھی، اس وقت مذہبی تعلیم اور تصوف

کے دو اہم مرکز دہلی میں تھے، ایک شاہ عبدالعزیزؒ کا مدرسہ دوسرے نقشبندی مجددی طریقے کی خانقاہ یعنی شاہ غلام علیؒ کا آستانہ۔ ان دونوں مرکزوں سے سرسید نے فیض حاصل کیا، سرسید نے شروع میں پرانے طرز کی تعلیم بھی مکمل نہیں کی تھی، ملازمت کے بعد جب وہ دہلی میں مقیم تھے انھوں نے ولی اللّٰہی خاندان اور مسلک کے بزرگوں شاہ مخصوص اللہؒ، شاہ محمد اسحٰقؒ اور مولانا مملوک علیؒ سے پڑھا اور اپنی رواجی تعلیم مکمل کی۔ اس وقت کی دلّی باوجود اس کے کہ لٹی ہوئی دلّی تھی، پھر بھی اپنے دامن میں علم اور عمل کے کتنے ہی آبدار موتی رکھتی تھی، بہار آکر گزر گئی تھی لیکن جو کچھ رہ گیا تھا اس سے اس کی نشاندہی ہوتی تھی کہ فصل بہار اِدھر سے گزری ہے، انجمن کی بساط الٹ چکی تھی لیکن آخری شمع باقی تھی اور تھوڑی بہت رونق تھی، سرسید نے خود آثار الصنادید میں جس کا ذکر ابھی ذرا تفصیل سے کیا جائے گا، اس آخری رونق کا نقشہ کھینچا ہے:

"اگرچہ لوگ یہ خیال کریں کہ میں نے اس شہر کے لوگوں کا حال لکھا ہے وہ بنظر حب الوطن ہوگا لیکن جن لوگوں کے مزاج میں انصاف ہوگا وہ میری اس ساری کتاب کو دیکھ کر جان لیں گے کہ میں نے جو حال لکھا ہے وہ افراط اور تفریط سے خالی ہے۔ حقیقت میں یہاں کے لوگ ایسے ہیں کہ کسی اور اقلیم کے نہ ہوں گے، ہر ایک شخص ہزار ہزار خوبی کا مجموعہ اور لاکھ لاکھ ہنروں کا گلدستہ ہے۔ ہر ایک کو علم و ہنر سے شوق اور دن رات لکھنے پڑھنے ہی سے ذوق ہے، ہر ایک کی جبلت میں اخلاق ایسا سمایا ہے کہ اگر ایک ایک بات ان کی لکھی جاوے تو ہزار ہزار اخلاق کی کتاب بن جاوے۔ اس پر حلم ویسا ہی ہے، مروت ویسی ہی ہے، دوست پرستی کا کچھ بیان نہیں بغض اور حسد کا نشان نہیں ؎

کفرست در طریقت ما کینہ داشتن

آئین ماست سینہ چو آئینہ داشتن

ہزارہا آدمی ہوں گے جنھوں نے تمام مکروہات ترک کر کر اور خواہش نفسانی کو چھوڑ کر طریقۂ

سنت محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اختیار کیا۔ پس پھر خیال کرو کہ جو خوبی طریقۂ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ہے وہی خوبی یہاں کے آدمیوں میں ہے۔"[۱]

معلوم ہوتا ہے کہ سرسید پر سید احمد بریلوی کی تحریک کا بھی بہت اثر تھا، کسی موقع پر انھوں نے کہا ہے کہ "میں وہابی ہوں"۔ مطلب یہ کہ تقلید کی بندشوں سے آزاد ہوں، شاہ اسمٰعیل شہیدؒ، شاہ عبدالعزیزؒ اور سید احمد بریلویؒ کا ذکر انھوں نے آثار الصنادید کے چوتھے باب میں جس طرح کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھیں ان حضرات سے کس قدر عقیدت اور محبت تھی، ۱۸۵۷ء سے پہلے ان کی مذہبی کتابوں سے بھی یہ بات ظاہر ہے، مثلاً راہ سنت، رد بدعت اور کلمۃ الحق۔ ان کتابوں کے مضامین اور ان کا طرز تحریر بھی روایتی ہیں اور ان سے پتہ چلتا ہے کہ مذہبی معاملات میں سرسید پر ابھی مغرب کی لبرل ازم کا کوئی اثر نہیں پڑا تھا، لیکن جہاں تک تاریخ نگاری کا تعلق ہے، ایسے شواہد ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ وہ رفتہ رفتہ مغرب کی علمیت سے واقف ہو رہے تھے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ انھیں اس عہد کے شاندار کارناموں کا بھرپور احساس تھا جب مسلمانوں نے ہندوستان کی تاریخ اور تہذیبی ترقی میں اہم حصہ لیا تھا، اس بات کی تائید ان کی یادگار کتاب آثار الصنادید سے ہوتی ہے جس کا دیباچہ عرفی کے اس شعر سے شروع ہوتا ہے ؎

از نقش و نگار در و دیوار شکستہ
آثار پدید است صنادید عجم را

اس شعر سے جہاں ان اچھے دنوں کے متعلق سرسید کے گہرے جذبے اور وابستگی کی ترجمانی ہوتی ہے جب ہندوستان میں مسلم تہذیب اپنے شباب پر تھی، وہاں ان کے اس ذہنی رجحان کا بھی پتہ چلتا ہے جس نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ خواہ کھنڈرات ہی کے روپ میں

۱۔ آثار الصنادید، سنٹرل بک ڈپو، دہلی، ۱۹۶۵ء، صفحات ۳۵۹ ـ ۳۶۰

اُس گزرے ہوئے قافلہ کے آثار ہی محفوظ کرلیں جن سے خود اُن کا تعلق تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آزاد کا یہ ذہنی رجحان برابر قائم رہا اس لیے کہ ۱۸۸۹ء میں بھی کم و بیش یہی رجحان ہمیں ملتا ہے اور یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تاریخ نگاری کے فن سے انھیں کتنی دلچسپی تھی۔ المامون کے دیباچہ میں انھوں نے لکھا تھا۔

"..... یہ نہایت سچا مقولہ ہے کہ وہ قوم نہایت بدنصیب ہے جو اپنے بزرگوں کے ان کاموں کو جو یاد رکھنے کے قابل ہیں بھلا دے یا ان کو نہ جانے۔ بزرگوں کے قابل یادگار کاموں کو یاد رکھنا اچھا اور بُرا دونوں طرح کا پھل دیتا ہے۔ اگر خود کچھ نہ ہوں اور نہ کچھ کریں اور صرف بزرگوں کے کاموں پر شیخی کیا کریں تو استخواں جد فروش کے سوا کچھ نہیں اور اگر اپنے میں ویسا ہونے کا چسکا ہو پھر تو وہ امرت ہے۔ مگر ہم وہ کریں یا یہ کریں یہ تو پچھلی بات ہے۔ پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ وہ دلچسپ حالات اور پرفخر واقعات ہم کو ملیں کہاں سے۔ ہماری تاریخیں اُس زمانہ کی لکھی ہوئی ہیں جس میں زمانے نے تاریخ نویسی کے فن کو پوری طرح پر ترقی نہیں دی تھی۔ اس لیے ہمارے بزرگوں کے کاموں کے گوہر آبدار کہیں بکھرے پڑے ہوئے ہیں اور کہیں کوڑے کرکٹ میں رلے ملے ہیں۔ ایک نہایت لائق شخص کا کام ہے جو اُن کو چنے اور لڑی میں پرو کر سجا دے[۲]۔"

آثار الصنادید سے سرسید کی علمیت کا بھی اندازہ ہوتا ہے، ایسی علمیت جس میں جان کھپانی ہوتی ہے اور ایک منصوبے کے تحت تالیف و تصنیف کا کام کیا جاتا ہے[۳]۔ آثار کا پہلا اڈیشن ۱۸۴۷ء میں شائع ہوا۔ اس اڈیشن میں کئی خامیاں تھیں، سرسید کو خود اس کا شدید احساس تھا۔ دوسرے اڈیشن میں جو ۱۸۵۴ء میں چھپا انھوں نے ان

---

۲ شبلی، المامون، قومی پریس لکھنؤ چوک (تاریخ درج نہیں)، صفحہ ۱

۳ اس سلسلہ میں سرسید نے جتنی محنت کی اس کا مفصل ذکر حیاتِ جاوید میں حالی نے کیا ہے

خامیوں کو دور کیا لیکن ایک خاص بات اس مرتبہ یہ ہوئی کہ انھوں نے اس سے کتاب کے چوتھے باب کو نکال دیا۔ دوسرے اڈیشن کے دیباچے میں وہ لکھتے ہیں:۔

"۔۔۔۔ پہلی کتاب سے یہ کتاب بہت باتوں میں اچھی ہے۔

(۱) اس کتاب کا پہلا باب جس میں مختصر ہندوستان کی آبادی اور پرانی اور نئی عملداریوں کا ذکر ہے پہلی کتاب میں نہ تھا۔

(۲) پہلی کتاب کے دوسرے باب میں صرف شاہجہان آباد کے قلعہ کا ذکر تھا۔ اس کتاب کے دوسرے باب میں اوس قلعہ کا بھی پہلی کتاب سے بہتر بیان ہے اور علاوہ اس کے ابتدائے آبادی سے آج تک جس قدر قلعے اور بنے اور شہر لبے اون سب کا بھی ذکر ہے۔

(۳) پہلی کتاب کے پہلے اور تیسرے باب میں جس قدر مطالب تھے وہ سب اس کتاب کے تیسرے باب میں اکھٹے ہیں بلکہ بعضے پرانے مکانات کا اور حال جو دریافت ہوا ہے وہ زیادہ ہے۔

(۴) پہلی کتاب میں دو نقص تھے۔ ایک یہ کہ بعضے پرانے مکانات کا اصلی حال دریافت نہ ہوا تھا دوسرے یہ کہ پہلی کتاب میں بعضی جگہ بیان حالات میں کچھ غلطی ہوگئی تھی، اس کتاب میں یہ دونوں نقص دور کیے گئے

(۵) پہلی کتاب میں عمارات کا بیان متفرق اور غیر منتظم تھا اب کی دفعہ سب عمارات کا حال بہ ترتیب سال بنا انتظام سے لکھا گیا۔

(۶) پہلی کتاب میں جو حال بیان کیا گیا تھا اوس کی سند نہ تھی اب کی کتاب کا جو حال لکھا گیا ہے اکثر اوس کی سند کے لئے نام اس کتاب تاریخ کا جس سے وہ حال لکھا گیا حاشیے پر مندرج ہے۔

(۷) بڑی عمدہ بات اس حال کی کتاب میں یہ ہے کہ جس قدر کتبے پرانی عمارتوں

پر ہیں، وہ سب اصلی قطع اور اصلی خط کے مطابق اس کتاب میں مندرج ہیں[۷۷]۔"

پہلے اڈیشن میں ایک خرابی اور تھی اور اس کی طرف مولانا حالیؔ نے بھی حیات جاوید میں اشارہ کیا ہے۔ اس اڈیشن کی زبان پُرتکلف اور مبالغہ آمیز تھی، ایسی زبان تحقیقی اور علمی کتابوں کے لئے موزوں نہیں ہوتی، سرسید نے اس خرابی کو بھی دوسرے اڈیشن میں دور کیا اور اس طرح زبان اور خالص علمی کام کے نقطۂ نظر سے اب یہ تاریخ کی معیاری کتاب بن گئی۔ لیکن ایک سوال ہے کہ آخر سرسید نے آثار الصنادید کے دوسرے اڈیشن سے وہ چوتھا باب کیوں نکال دیا جس میں دہلی کے عالموں، صوفیوں اور شاعروں وغیرہ کا تذکرہ تھا؟ دوسرے اڈیشن کے دیباچے میں انھوں نے اس کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، حالیؔ نے بھی حیات جاوید میں صرف یہ لکھا ہے کہ "البتہ چوتھا باب جس میں دلی کے مشاہیر کا حال لکھا گیا تھا وہ اڈیشن میں نہیں ہے۔ اس ترمیم و اصلاح کے باعث دراصل مسٹر اڈورڈ طامس ہوئے تھے جو اس وقت دلی میں سشن جج تھے[۷۸]۔" آثار کے دوسرے اڈیشن کی ترتیب میں مسٹر طامس کا مشورہ شامل تھا۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ چونکہ چوتھے باب میں "وہابی" علماء کا بھی حال تھا اور ان سے سرسید کی عقیدت اور محبت ظاہر ہوتی تھی اس لئے اس انگریز جج نے یہ مشورہ دیا ہو کہ اس باب کو نکال دیا جائے، اس وقت صورت یہ تھی کہ سید احمد شہیدؒ کی تحریک سے جو شعلے بھڑکے تھے اس کی حرارت ابھی باقی تھی اور ایسی چنگاریاں ابھی موجود تھیں جن سے انگریزوں کو خوف محسوس ہوتا تھا، اِدھر ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا جب سرسید کی انگریز دوستی اور وفاداری اتنی مسلّم ہو چکی ہو کہ وہ خود یہ کہہ دیں کہ "میں خود وہابی ہوں اور وہابی ہونا جرم نہیں ہے[۷۹]۔" اس لئے ہو سکتا ہے

۷۷؎ آثار الصنادید، صفحات ۱۹، ۲۰

۷۸؎ حیات جاوید، دوسرا اڈیشن، صفحہ ۴۷۔

۷۹؎ ایضاً، صفحہ ۱۴۵

کہ خود سرسید نے مصلحت اسی میں سمجھی ہو کہ دوسرے اڈیشن سے چوتھا باب نکال دیں، لیکن یہ مصلحت کمزوری کی علامت ہے اور ایک بیباک مورخ سے اس کی توقع نہیں کی جاتی۔ بہرحال سرسید کی علمی زندگی کی اس منزل میں آثار الصنادید کی اشاعت ایک بڑا کام تھا اور اس کو قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا اور جب فرانس کے مشہور اورنیٹلسٹ گارساں دتاسی نے ۱۸۶۱ء میں اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں کیا تو اسی ترجمہ کو دیکھ کر لندن کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی نے سرسید کو اپنا آنریری فیلو مقرر کیا۔ لیکن خالص تاریخ نگاری کے فن کے پیش نظر ہمیں ڈاکٹر حبیب اللہ کی رائے سے بڑی حد تک اتفاق ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "عہد وسطیٰ کے مسلمان مورخین کی روایتوں نے اردو کی اوریجنل کتابوں پر بھی اپنا ناگزیر اثر ڈالا۔ سید احمد خاں کی آثار الصنادید میں جو اردو میں تاریخ کی اولین کتابوں میں ہے، یہ اثر نمایاں ہے۔ اس میں ان کے اپنے شہر دہلی کے آثار قدیمہ کا بیان ہے..... اگرچہ اس میں ماضی کی تاریخ کا سلسلہ وار بیان نہیں ملتا لیکن اس کا تاریخی مقصد واضح ہے اور روز نتھال کی تقسیم کے مطابق یہ اسی طرز پر لکھی گئی ہے جسے "لوکل ہسٹری" کہا جاتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ سید احمد خاں کے دل میں اس کتاب کے لکھنے کا خیال اس وجہ سے پیدا ہوا ہو کہ اس سے پہلے آگرہ (اکبر آباد) کی اس نہج پر فارسی میں دو تاریخیں لکھی جا چکی تھیں.... جس قسم کی تفصیلات ان کتابوں میں ملتی ہیں اسی طرح کی تفصیلات تقریباً سبھی فارسی تاریخوں میں درج کی جاتی تھیں اور طبقات اکبری اس کی کھلی ہوئی مثال ہے۔ سید احمد خاں نے ۱۹۳۹ء میں فارسی میں جام جم لکھی تھی، اس میں تیمور سے لے کر بہادر شاہ تک تمام مسلمان بادشاہوں کی مدت حکومت، سال تاجپوشی، سن پیدائش اور موت وغیرہ کا اندراج جدولوں کے ساتھ ملتا ہے۔ یہ دراصل تاریخ نگاری کی وہ شکل ہے جسے "تقویم" کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے[۳]۔"

---

[۳] سی، ایچ، فلپس کی ترتیب دی ہوئی کتاب "ہسٹوریئنز آف انڈیا، پاکستان اور سیلون" میں حبیب اللہ کا مضمون، لندن، ۱۹۶۱ء، صفحات ۴۸۲، ۴۸۳۔

آثار الصنادید سے اس کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ سرسید کو تاریخ نگاری کے سلسلہ میں تاریخ کے ماخذوں کی اہمیت کا کس قدر احساس تھا۔ آثار کی تصنیف میں انھوں نے جن قدیم کتابوں سے استفادہ کیا ان کی ایک فہرست دی ہے اور مناسب جگہوں پر ان کے حوالے بھی دئے ہیں، اس سے یہ قیاس بھی کیا جاسکتا ہے کہ جب وہ ضروری کتابوں سے استفادہ کر رہے تھے، نھیں مشکلات کا سامنا کرنا پڑا ہوگا، مخطوطوں کی شکل میں کتابیں اس حالت میں ملی ہوں گی کہ ان سے فائدہ اٹھانے میں دقت ہوئی ہوگی اور انھوں نے یہ منصوبہ بنالیا ہوگا کہ اگر زمانے نے کچھ زصت دی تو ان میں سے کم سے کم چند کتابوں کی اشاعت کا انتظام وہ ضرور کریں گے، ۱۸۵۵ء میں نھوں نے ابوالفضل کی آئین اکبری کو طبع کرایا، اس سلسلہ میں انھیں کس قدر محنت اور کاوش رنی پڑی اس کا ذکر مولانا حالی نے اختصار کے ساتھ اس طرح کیا ہے: "آئین اکبری اول زبان اور طرز بیان کے لحاظ سے ایک نئی طرح کی کتاب تھی دوسرے جس قسم کے مضامین س میں بیان کئے گئے ہیں، فارسی لٹریچر میں کبھی اس قسم کے مضامین بیان نہیں ہوئے تھے اس لئے اس کے پڑھنے سے جی الجھتا تھا۔ پھر آئین اکبری کے نسخے کاتبوں کے سہو و خطا سے اکثر مسخ ہوگئے تھے اس لئے اس کا صحیح کرنا سخت دشوار تھا۔ سرسید نے اول جہاں تک ن سکے اس کے متعدد نسخے بہم پہونچائے، اس میں ایک دو نسخہ صحیح بھی مل گیا اور اس طرح لط اور صحیح نسخوں کے باہم مقابلہ کرنے سے ایک نسخہ سب سے زیادہ صحیح تیار ہوگیا۔ اس کے بعد انھوں نے فارسی، عربی، ترکی، ہندی اور سنسکرت کے اکثر غریب الفاظ کی شرح کی، جو اصطلاحیں اکبر ے زمانے میں ہر ایک آئین کے متعلق مستعمل تھیں یا خود ابوالفضل نے اختراع کی تھیں ان کی بجا تشریح کی، اُس زمانے کے اوزان و نقود کی اِس زمانے کے اوزان و نقود سے مطابقت کی۔ ن جدولوں میں مصنف نے کچھ خانے خالی چھوڑ دیئے تھے اور تمام نسخوں میں وہ خانے خالی پائے گئے ان کو اور مابوں سے تحقیق کر کے معمور کیا۔ کہیں کہیں جدولوں میں جو خود مصنف نے غلطی کی تھی اس بہت کوشش سے تحقیق کر کے صحیح کیا، بعض جدولوں میں ہندسوں کی جگہ حرف لکھے

ہوئے تھے اُن کی قیمت ہندسوں میں بھی ظاہر کردی۔ بعض جدولیں جو تمام نسخوں میں مختلف پائی گئیں وہ آئین کے انگریزی ترجمے کے مطابق جس میں ہر جدول نہایت صحت کے ساتھ لکھی گئی تھی کتاب میں داخل کیں، اکثر جدولوں میں ایک خانہ اپنی طرف سے آخر میں اس لئے اضافہ کیا کہ اس سے پہلے خانہ کا مفہوم ہر شخص بآسانی سمجھ جائے۔ جہاں آئین میں سکوں کا بیان ہے وہاں چند اوراق بطور حاشیہ کے اپنی طرف سے بڑھائے، اور اکبر کے زمانے کے جس قدر سکّے ابوالفضل نے بیاز کئے تھے ان میں سے ہر ایک سکّہ کی دو دو تصویریں دے کر دونوں طرف جو عبارت یا الفاظ کندہ تھے ان کو دکھایا اور اکبر ہی کے زمانے کے آٹھ سکّے سونے اور چاندی کے ان کے علاوہ اور نشان دیئے۔ اس کے سوا اور بہت سی مفید باتیں اضافہ کیں۔

"پھر اصل آئین میں خال خال تصویریں تھیں۔ سرسید نے نہایت محنت وجانفشانی اور حسن اہتمام سے بے شمار تصویریں دلی کے لائق مصوّروں سے کھچوا کر کتاب میں اپنے اپنے موقع پر داخل کیں۔ مثلاً ٹکسال کے متعلق تقریباً پچاس پچپن تصویروں کے دو بڑے بڑے مرقع کھچوائے جن میں مختلف کاریگر اپنے اپنے آلات اور ظروف اور اوزار لئے ہوئے جدا جدا کام کر رہے ہیں۔ اسی طرح فلزات کے متعلق ترازوئے ہوائی اور ترازوئے آبی کی تصویر، شکار اور یورش کے موقع پر خیمہ گاہ بادشاہی کی تصویر، آئین چراغ خانہ کے متعلق اکبر کی آتش پرستی اور اس کے تمام لوازمات کی تصویر، آئین شکوہ سلطنت کے متعلق تمام سامان تو زک واحتشام کی تصویریں، فیلخانہ اور ہاتھیوں کی پوشش، اور ہاتھیوں کی کشتی کی تصویریں۔ علیٰ ہٰذ القیاس تمام پھلدار اور پھولدار درختوں کی اور ہر ایک درخت کے ساتھ اس کی شاخ اور برگ وثمر یا پھول اور پتے کی تصویریں، اوراق گنجفۂ قدیم اور گنجفۂ مخترعۂ اکبر کی تصویریں، اور تمام ہتھیاروں اور زیوروں کی تصویریں، اور ان کے سوا اور بہت سی تصویریں کھچوا کر کتاب میں شامل کیں۔ چنانچہ مسٹر ایچ، بلاک مَن پرنسپل کلکتہ کالج نے جو ۱۸۷۳ء میں آئین کا از سرنو ترجمہ کر کے چھاپا ہے اس میں انھیں تصویروں کی نقل لی ہے جو سرسید نے فارسی آئین اکبری

میں داخل کی تعیش۸" بلاک من کا خیال ہے کہ یہ کتاب مسلمانوں کی تاریخوں میں جو ہندوستان میں لکھی گئی ہیں اپنا نظیر نہیں رکھتی، یہ فی الواقع اس سلطنت کی جو ۱۵۹۰ء کے قریب تھی ایک ایڈمنسٹریشن رپورٹ اور نقشجات ہیں جن میں اکبر کے عہد کے وہ تمام حالات اور واقعات درج ہیں جن کے لئے ہم اس زمانہ میں ایڈمنسٹریشن رپورٹوں، نقشوں اور گزیٹروں کی طرف رجوع کرتے ہیں۹"

سرسید نے ایسی قیمتی اور نادر الوجود کتاب کی تصحیح و تہذیب کرکے اکبری عہد کی تاریخ لکھنے والوں کے لئے بڑی آسانیاں فراہم کردیں، پھر اس میں جو جو اضافے کئے اور جس کی تفصیل اوپر درج کی گئی، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ان باریکیوں اور تفصیلوں کی تاریخی و علمی اہمیت و افادیت کا انھیں اتنا ہی احساس اور شعور تھا جتنا کہ ایک بالغ نظر مورخ کو ہوسکتا ہے۔

۱۸۶۲ء میں سرسید نے ضیاء الدین برنی کی تاریخ فیروز شاہی ایڈٹ کی جسے ایشیاٹک سوسائٹی نے چھاپا اور شائع کیا، ۶۴-۱۸۶۳ء میں انھوں نے تزک جہانگیری کو ایڈٹ کیا۔ برنی کا تقریباً سو سال تک یہی ایڈیشن تاریخ کے طالب علموں کے زیر مطالعہ رہا۔ "سرسید نے اس کی تصحیح کے وقت اس پر ایک دیباچہ بھی لکھا تھا جس میں ان تمام تاریخوں کا جو شاہان ہند کے حال میں اس تاریخ سے پہلے اور خاص فیروز شاہ کے حال میں اس کے بعد لکھی گئی ہیں، اور نیز ضیاء الدین برنی کا حال درج ہے، یہ دیباچہ سائنٹفک سوسائٹی اخبار کی پہلی جلد میں چھپا ہوا موجود ہے۱۰" آئین اکبری، تاریخ فیروز شاہی اور تزک جہانگیری — یہ تینوں کتابیں ہندوستان کے عہد وسطی کی تاریخ کے اہم ماخذ ہیں، ان کی تصحیح و ترتیب اور اشاعت

۸؎ حیات جاوید، صفحات ۵۱-۵۳

۹؎ حیات جاوید، صفحہ ۵۵

۱۰؎ حیات جاوید صفحہ ۸۶

ایک نیا اور نمایاں کام تھا، اس سے ان کے ہمعصروں کو غالبًا پہلی بار اس بات کا احساس ہوا کہ مستند تاریخ لکھنے کے لئے یورپ میں جس طریقۂ کار کو اپنایا گیا ہے یعنی اوریجنل کتابوں اور دستاویزوں کے صحیح متن کا گہرا اور تنقیدی مطالعہ، اس کی کتنی اہمیت ہے۔

ان کتابوں کی تصحیح و ترتیب اور آثار الصنادید کی تصنیف کے علاوہ سرسید نے دو کتابیں بجنور پر لکھیں، وہ جنوری ۱۸۵۵ء میں مستقل صدر امین مقرر ہو کر بجنور پہونچے۔ یہاں پہونچتے ہی انھوں نے آئین اکبری کی تصحیح کے علاوہ جس کا ذکر اوپر گذر چکا، ضلع بجنور کی تاریخ مرتب کرنے کے لئے مواد اکٹھا کرنا شروع کیا، اور ۱۸۵۷ء تک مکمل کرلی، اس کتاب کو انھوں نے بڑی تحقیق اور کاوش سے مرتب کیا تھا، ان کا اپنا بیان ہے کہ "گو اس تاریخ میں ضلع کے حالات کے سوا کوئی عام دلچسپی کی بات نہ تھی مگر اثنائے تحقیقات میں بعض قانون گویوں کے پاس اکبر اور عالمگیر کے زمانہ کے ایسے کاغذات ملے جن سے نہایت عمدہ نتیجے نکلتے تھے[۱]۔" افسوس کہ ۱۸۵۷ء کے ہنگامہ میں یہ کتاب ضائع ہوگئی۔ بجنور سے متعلق دوسری کتاب تاریخ سرکشی بجنور ہے۔ یہ کتاب ۱۸۵۸ء میں مراد آباد میں جہاں سرسید، ۱۸۵۷ء کے بعد صدر الصدوری کے عہدہ پر ترقی پاکر گئے تھے، شائع ہوئی اس میں، ۱۸۵۷ء کے وہ واقعات جو بجنور میں گذرے تاریخ وار بڑی تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں، سرسید اس زمانے میں وہیں تھے اور اس ڈرامہ کے ایک اہم کردار تھے اس لئے اس میں دستاویزی حیثیت رکھنے والی بہت سی خط و کتابت اور تحریریں ہیں جو لفظ بہ لفظ درج ہیں، اس بنا پر اس کی تاریخی اہمیت ظاہر ہے، اس افراتفری کے زمانے میں جب جانوں کے لالے پڑے ہوئے تھے، ایک باشعور مورخ ہی اس طرح کے کاغذوں اور یادداشتوں کو سینے سے لگائے رکھ سکتا تھا۔ ۱۸۵۷ء کے واقعہ سے متعلق سرسید کی جو رائے اور خیالات تھے ان سے اختلاف کیا جا سکتا ہے، البتہ واقعات نے یہ ثابت کر دیا کہ

---

[۱] حیات جاوید، صفحہ ۵۰

اُن کا یہ خیال کہ انگریزوں کی حکومت اس وقت تک اتنی مستحکم ہو چکی تھی کہ ۱۸۵۷ء میں بغیر کسی مضبوط تنظیم کے ان کو ہندوستان سے نکال دینے کی کوشش بیکار تھی، بڑا وزن رکھتا تھا۔ انھوں نے اس وقت انگریزوں کی حمایت کسی انعام کی خواہش یا بے جا وفاداری کے جذبے کی بنا پر نہیں کی تھی بلکہ ان کی ذہانت اور حقیقت پسندی نے اس کا صحیح صحیح اندازہ کرلیا تھا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کا نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ ہندوستانیوں کو بے شمار جانی و مالی نقصان اور مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑے۔ بہرحال "تاریخ سرکشی بجنور..... جنگ آزادی کے ایک اہم باب کا چشم دید بیان ہے، چنانچہ اس میں جن واقعات کی تفصیلات موجود ہیں ان میں سے اکثر ایسے ہیں جن کا ذکر دوسرے ماخذ میں یا تو قطعی طور پر نہیں ہے اور ہے تو مسخ شدہ صورت میں، اس لحاظ سے اس موضوع پر یہ ایک نہایت مفید اور پر از معلومات شہادت کہی جا سکتی ہے[۱۲]۔" اس کتاب کا انداز تحریر مورخانہ ہے، جو واقعات گزرے سرسید نے انھیں جوں کا توں بیان کر دیا ہے اور تجزیہ کرنے اور نتیجہ نکالنے سے عام طور پر گریز کیا ہے کہ اس میں جانبداری اور داخلیت کا اندیشہ تھا، مسلمانوں کو انھوں نے بہت سمجھایا کہ وہ انگریزوں کا مقابلہ نہ کریں لیکن وہ نہ مانے۔ ہندو چودھریوں نے مسلمانوں پر بہت ظلم کیا اور ان کو بہت نقصان پہنچایا لیکن چونکہ وہ انگریزوں کے مقابلہ میں نہیں آئے، اس لئے انھوں نے انھیں بغاوت کے الزام سے الگ رکھا اور مسلمانوں پر ان کی طرف سے جو تشدد اور زیادتیاں ہوئیں انھیں بے کم و کاست بیان کر دیا، اور اس سلسلہ میں کسی مذہبی یا قومی تعصب کا مظاہرہ نہیں کیا[۱۳]۔ خود مصنف نے دیباچہ میں جن جذبات کا اظہار کیا ہے ان سے اس کی معروضیت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، وہ لکھتے ہیں: "الٰہی تو مجھ کو توفیق دے کہ یہ تاریخ میری پوری ہو اور صحیح بات اس میں لکھنے کی ہدایت کر کیونکہ طرفداری کی تاریخ لکھنی ایسی

۱۲۔ سرکشی ضلع بجنور، مرتبہ ڈاکٹر سید معین الحق، سلمان اکیڈمی، کراچی، ۱۹۶۴ء صفحہ ۱۷ (مقدمہ)

۱۳۔ حیات جاوید، صفحہ ۶۹

بے ایمانی کی بات ہے کہ اس کا اثر ہمیشہ رہتا ہے، اس کا وبال قیامت تک مصنف کی گردن ہوتا ہے، اس تاریخ میں جو کچھ لکھا ہے بہت سا اس میں میری آنکھوں کا دیکھا اور بہت اپنے ہاتھ کا کیا ہوا اور اس کے سوا جو کچھ لکھا ہے وہ نہایت تحقیقات سے اور بہت صحیح اور نہایت ہی سچ لکھا ہے [۱۲] لیکن باوجود اس معروضیت کے انگریز عہدہ داروں اور سرکار انگریز کا ذکر تعریف کے جس پیرائے میں کیا ہے اور محمود خاں کو "نا محمود" جس تواتر اور جذبے سے کہا وہ نامناسب اور اعتراض کے قابل ہے اور ان جیسے بے باک اور نڈر مورخ کو کسی طرح زیب نہیں دیتا۔

۱۸۵۷ء کے واقعہ سے متعلق سرسید کا ایک اور رسالہ ہے جس کا عنوان ہے اسباب بغاوت۔ یہ رسالہ ۱۸۵۹ء میں چھپا لیکن اس وقت اس کو نشر نہیں کیا گیا۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس رسالے کی تصنیف کا محرک یہ جذبہ تھا کہ انگریزی حکومت کو یہ بتایا جائے کہ ۱۸۵۷ء کے خونیں واقعہ کی فرد مسلمانوں پر نہیں ہے بلکہ اس کے دوسرے اسباب ہیں جن کا تعلق خود حکومت کے طریقہ کار اور اس سے پیدا ہونے والی غلط فہمیوں سے ہے۔ پچھلے سو سال کے عرصہ میں اس تاریخی واقعہ سے متعلق مستند دستاویزوں کی روشنی میں جو تحقیقات ہو چکی ہیں ان کی بنیاد پر سرسید کی کہی ہوئی کئی باتوں کی تردید کی جا سکتی ہے، لیکن ایسی باتیں بھی ہیں جو صحیح ہیں، بہر حال ۱۸۵۹ء میں جو مواد ان کو حاصل تھا اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ رسالہ تاریخی رسائل کے معیار پر پورا اترتا ہے اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس میں بیان کی گئی باتیں اور واقعات اگر صحیح نہ ہوتے تو حکومت برطانیہ اس کو توجہ کے قابل نہ سمجھتی اور اس زمانہ میں انگلستان کا مشہور اخبار ہوم نیوز اس کی نسبت یہ نہ لکھتا۔ "..... یہ بات محتاج بیان نہیں ہے کہ حکمراں گروہ میں اس (سرسید) کی رائے نے نہایت اثر پیدا کیا اور وہ اُن اسباب کے بیان کرنے سے خائف نہیں ہوا جن کی طرف غدر کا

---

[۱۲] سرکشی ضلع بجنور، صفحہ ۱۳۲ (دیباچہ)

بخوبی منسوب کیا جاسکتا ہے اور جن کی صحت تجربے سے پورے طور پر ثابت ہو چکی ہے[15]۔" اسی زمانے میں سرسید نے "لائل محمڈنز آف انڈیا" کے عنوان سے انگریزی اور اردو میں رسائل کا ایک سلسلہ شروع کیا تھا، ان کے ذریعہ مستند دستاویزوں اور انگریز عہدیداروں کی طرف سے دیئے گئے سرٹفکیٹوں کی مدد سے وہ یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ بہت سے مسلمانوں نے ۱۸۵۷ء میں انگریزوں کی مدد اپنی جانوں کو خطرہ میں ڈال کر کی، افسوس کہ یہ سلسلہ جاری نہ رہ سکا ورنہ اس واقعہ سے متعلق بہت سا تاریخی مواد اکٹھا ہو جاتا۔ ۱۸۷۱ء میں جب ڈبلو، ڈبلو، ہنٹر کی کتاب "ہمارے ہندوستانی مسلمان" چھپ کر شائع ہوئی تو اس کا بڑا چرچا ہوا، ہنٹر نے مسلم دوستی کے پردہ میں مسلمانوں اور "وہابیوں" سے متعلق بہت غلط اور گمراہ کن باتیں لکھی تھیں، سرسید کے لئے یہ بات ناقابل برداشت تھی، چنانچہ اپنی بے پناہ مصروفیتوں کے باوجود اس پر ایک مفصل اور مبسوط ریویو لکھا جو کئی قسطوں میں پائونیر اخبار میں شائع ہوا۔ انھوں نے اس ریویو میں بہت صاف اور روشن شہادتوں سے ڈاکٹر ہنٹر کی غلطیاں ظاہر کی ہیں اور وہابیوں کی مختصر تاریخ اول سے آخر تک اور وہابیت کے اصول مشرح بیان کئے ہیں اور صاف اقرار کیا ہے کہ میں خود وہابی ہوں اور وہابی ہونا جرم نہیں ہے[16]۔" اس ریویو سے یہ بات بخوبی ظاہر ہو جاتی ہے کہ سرسید جب کسی بات کی تردید کرتے تھے تو دلیلوں اور شہادتوں سے پوری مدد لیتے تھے اور مستند واقعات تاریخ و سنہ کے ساتھ بیان کر کے اپنے پڑھنے والوں کو متاثر کر لیتے تھے، اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اُن میں تاریخ نگاری کی بھرپور صلاحیت تھی اور اس سے وہ کام بھی لیتے تھے[17]، دوسری

۱۵۔ حیات جاوید، حصہ دوم صفحہ ۲۹۔

۱۶۔ حیات جاوید، حصہ اول، صفحہ ۱۴۵۔

۱۷۔ اس موقع پر یہ بتا دینا ضروری ہے کہ سرسید نے یہ ریویو کسی قدر غصہ میں لکھا ہے اور چند غلطیاں بھی ان سے سرزد ہوئی ہیں، بہرحال غصہ اور خفگی کا اظہار مورخانہ انداز نگارش کے منافی ہے۔

خوبی جو ہمیں ان کے یہاں نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ انھیں سادہ اور پر اثر واقعہ نگاری پر پوری قدرت تھی، "سیرت فریدیہ" ایک چھوٹا سا رسالہ ہے، اس میں اپنے نانا دبیر الدولہ امین الملک خواجہ فریدالدین احمد خاں بہادر مصلح جنگ کے حالات زندگی مختصراً قلمبند کئے ہیں اور کچھ حال اپنے بچپن کا بھی لکھا ہے، اس رسالے سے پتہ چلتا ہے کہ وہ واقعہ نگاری کے فن میں پوری مہارت رکھتے تھے، تاریخی موضوعات پر ان کی جو تحریریں ہیں ان میں بھی یہ مہارت صاف نمایاں ہے مزید براں یہ چھوٹا سا رسالہ کئی ایسی تاریخی معلومات فراہم کرتا ہے جو تاریخ کے طالب علموں کے لئے اہمیت رکھتی ہیں، اس طرح ایک لحاظ سے یہ ایک تاریخی ماخذ بھی ہے۔

آثار الصنادید سے لے کر سیرت فریدیہ تک جن کتابوں اور رسالوں کا میں نے اس مضمون میں ذکر کیا ہے، کم و بیش ان سب میں وہ بات پائی جاتی ہے جسے آج کل کی اصطلاح میں سائنٹفک انکوائری یا علمی تحقیق کہا جاتا ہے، اور یہ بات تعلیم یافتہ لوگوں کو معلوم ہے کہ تاریخ نگاری کے فن میں اس کو کیا اہمیت حاصل ہے۔ لیکن تبئین الکلام (بائبل کی تفسیر)، رسالہ ابطال غلامی اور خطبات احمدیہ میں انھوں نے جس محنت، کاوش اور جانکاہ علمی تحقیق و تدقیق کا ثبوت دیا ہے[۱۸]۔ اُس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ واقعات کی چھان بین اور دستاویزوں اور اوریجنل کتابوں کی تلاش و جستجو میں کتنی دور جاسکتے تھے، سر ولیم میور کی کتاب "لائف آف محمدؐ" کے جواب میں انھوں نے اپنے بارہ خطبات شائع کئے اور اس کے لئے انھوں نے یہاں سے لے کر لندن تک جو کچھ کیا اس کی داستان طویل اور علمی تحقیق کرنے والوں کے لئے بڑی سبق آموز ہے۔ حیات جاوید کے مصنف نے اسے بڑی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ خطبات احمدیہ میں جو مواد فراہم کیا گیا ہے اور جو سندیں دی گئی ہیں وہ سرسید کو مورخ ثابت کرنے کے لئے کافی ہیں، اِس کا

۱۸ے مضمون نگار نے سرسید کی تفسیر قرآن کا ذکر اس مضمون میں نہیں کیا ہے۔

دیباچہ خود اس کا شاہد ہے کہ ان کی مورخانہ نظر کتنی گہری تھی۔ سیرت محمدی کے ان مشہور ماخذوں پر جن کا استعمال کمال بے اعتدالی اور بد احتیاطی سے مستشرقین آج بھی کرتے ہیں، انھوں نے عالمانہ تنقید کی ہے اور یورپین عالموں کی غلطیاں بتائی ہیں، میں نے شروع میں کہا ہے کہ سر سید کو تاریخی و مذہبی موضوعات سے بہت دلچسپی تھی، خطبات احمدیہ کا موضوع تاریخی بھی ہے اور مذہبی بھی، اور اس میں وہ اپنے وسیع علم، مورخانہ ژرف بینی، تنقیح و تنقید، ماخذوں کی چھان بین، تحقیق و جستجو اور سلجھے ہوئے طرز استدلال[19] کے سبب مورخ اور عالم دونوں حیثیتوں سے بہت ممتاز نظر آتے ہیں اور ہر لحاظ سے اس کے مستحق ہیں کہ ان کا شمار دنیا کے بڑے اسکالروں میں کیا جائے۔

ع[19] یہ تمام الفاظ مضمون نگار نے یوں ہی نہیں لکھ دیئے ہیں، ان کے شاہد سر سید کے خطبات ہیں، دیباچہ کے علاوہ خاص طور سے دیکھیے پانچواں اور چھٹا خطبہ۔

مجنوں گورکھپوری

غلام ربّانی تاباںؔ

(حدیثِ دل میں)

غلام ربانی تاباںؔ اپنی نظموں کے ذریعہ بہت پہلے سے معروف ہیں۔ لیکن وہ محض نظم نگا
نہیں ہیں بلکہ عصرِ حاضر کے معدودے چند اچھے غزل سراؤں میں بھی اپنا مقام رکھتے ہیں۔ و
غزل، یعنی شعر کا صحیح ذوق رکھتے ہیں۔ "سازِ لرزاں" کے بعد "حدیثِ دل" میں ان کی اپنی شعر
حیثیت زیادہ اجاگر ہوتی ہے۔ اردو کے کلاسیکی شعری اصناف میں مثنوی، قصیدہ اور مرثیہ
کی مقبولیت تو کب کی ختم ہو چکی مگر غزل کی دلپذیری اب تک باقی ہے اور بعض لوگوں کی جان ک
روگ بنی ہوئی ہے۔ ایسے اردو شاعروں کی تعداد کافی ہے جو تخلیلی اور تنقیدی مزاج رکھتے ہیں
اور نظمیں اچھی لکھ سکتے ہیں، غزل کہنے کی ہوس رکھتے ہیں اور غزل کہہ رہے ہیں۔ ان ک
یہ احساس نہیں کہ غزل بڑا اسرابی میدان ہے اور اس میں شاعر کو بڑے دھوکے
ہو سکتے ہیں اور وہ دوسروں کو اس میدان میں بڑے دھوکے دے سکتا ہے۔ تاباںؔ
اس زمرے سے الگ ہیں۔ ان کی نظموں میں بھی غزل کی غنائیت اور فنکارانہ چابکدستی
ملتی ہے اور ان کی غزلوں میں نظم کی طرح وحدتِ تاثر کا احساس ہوتا ہے۔ تاباںؔ دونوں
اصنافِ شعری کے آداب و لوازم کا شعور رکھتے ہیں۔ اسی لئے اگر نظم میں ان کا اپنا
الگ اسلوب ہے تو غزل میں بھی ان کا ایک لہجہ ہے جو منفرد ہوتے ہوئے بھی کلاسیکی لہجہ
سے ہم آہنگ ہے۔

تاباںؔ غزل برائے غزل کے قائل نہیں بلکہ وہ کچھ بھی کہتے ہیں اپنی اندرونی تحریک اور ذاتی اُپج کی بنا پر کہتے ہیں۔ ان کی غزلیں محض حسن وعشق کے واردات تک محدود نہیں ان میں زندگی کے سوز وساز کا عرفان بھی ملتا ہے۔ انھوں نے کلاسیکی اردو غزل کا نہ صرف گہرا مطالعہ کیا ہے بلکہ اس سے صالح اثرات بھی قبول کیے ہیں۔ میرؔ، غالبؔ، اقبالؔ حسرتؔ اور جگرؔ کی زبان اور اسلوب نگارش کا ان کی غزلوں پر اچھا اثر پڑا ہے۔ خود کہتے ہیں:

دولتِ فکرِ رسا، طبعِ رواں پائی ہے
غالبؔ و میرؔ کی ورثے میں زباں پائی ہے

فنی اعتبار سے تاباںؔ کی شاعری بالخصوص ان کی غزلوں میں آمد اور روانی کا احساس ہوتا ہے۔ ان کے اشعار اکثر سانچے میں ڈھلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، لیکن اس کے لئے انھیں بڑی ریاضت کرنی پڑی ہے:

تاباںؔ سخن کی راہ میں دل خون کر دیا
آساں کہیں ستائشِ اہلِ نظر ملی

تاباںؔ نے میرؔ، غالبؔ اور اقبالؔ کے کلام سے کافی فیض اٹھایا ہے اور ان کے بہت سے شعر ایسے ہیں جن میں ان اساتذہ کی آوازیں گونجتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ مثلاً:۔
میرؔ کا رنگ:

دیواروں کے سائے سائے عمر بتائی دیوانے
مفت میں تن آسانئ غم کا اپنے سر الزام لیا

شہرِ عشق کے رہنے والے زیست بسر یوں کرتے ہیں
عارض مہکے صبح منائی، زلفیں بکھریں شام ہوئی

غالبؔ کا رنگ :

دل وہ کافر کہ سدا عیش کا ساماں مانگے
زخم پا جائے تو کمبخت نمکداں مانگے
حسرتِ دید سرِ بام تماشہ چاہے
عشقِ بیتاب سرِ طور چراغاں مانگے

اقبالؔ کا رنگ :

زندگی ذوقِ نمو، ذوقِ طلب، ذوقِ سفر
انجمن ساز بھی ہے گرمِ تگ و تاز بھی ہے

نگاہ گرم، نفس تیز، آرزو بیباک
جسے ہو ناز ہمارے حضور آ جائے

غزل کا فن بہت نازک اور لطیف فن ہے۔ اچھے غزل گو کو اہلِ زبان بھی ہونا ہے اور مصور اور موسیقار بھی۔ تاباںؔ نے اردو غزل کے اکابر سے پورا استفادہ کیا ہے اور غزل کے مسلمہ روایات واسالیب کو اچھی طرح اپنی شاعری میں جذب کیا ہے لیکن ان کے اشعار اپنی امتیازی شان رکھتے ہیں اور ان میں شاعر کی اپنی شخصیت صاف جھلکتی ہے۔ چند اشعار سننے کے لایق ہیں :

رنگِ حیا میں ڈوبے عارض پر یوں زلفیں بکھری ہیں
شام کی گہری چھاؤں میں جیسے کوئی کنول جل جاتا ہے

نکھر گئے ہیں پسینے میں بھیگ کر عارض
گلوں نے اور بھی شبنم سے تازگی پائی

جو تشنہ کام ازل تھے وہ تشنہ کام رہے
ہزار دور میں مینا و جام بھی آئے

وہ سحرِ اشارات وہ افسونِ کنایات
اک وہمِ تمنا تھا مگر ہوش ربا تھا

کہاں گئے وہ عشوہ و ادا و ناز کے صنم
خدایا حسن کی سرشتِ آذری کو کیا ہوا

تم کیا بدل گئے کہ زمانہ بدل گیا
تم سرگراں نہ تھے تو کوئی سرگراں نہ تھا

وہ تیرا درد تھا جو شعر بن کے لب پہ آ گیا
وہ تیری بات تھی جسے غزل کا نام مل گیا

غزل کی دنیا باوجود اپنی وسعتوں کے بہت محدود ہے۔ حسن و عشق کے واردات و کیفیات کو ہزار رنگ سے باندھیے مگر بقول حالی وہی انگریزی مٹھائی ہے جو مختلف رنگوں کے کاغذ میں لپٹی معلوم ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جو شعرا محض قدما کی تقلید میں غزل کی

مادی میں بھٹکتے رہے ہیں ان کا اپنا کوئی اکتساب نہیں۔ اور جو قدما کے اکتسابات کو بالکل د
بے معنی سمجھتے رہے اور غزل کہتے رہے وہ ایسے چراغ کی طرح بے رونق رہ گئے جس میں
کوئی روغن نہ ہو۔ غزل میں اگر روحِ عصر کو فنکارانہ انداز سے سمونے کی کوشش
جائے تو اس میں جدت اور تازگی کا احساس بھی ہوتا ہے اور شاعر کے نظریۂ حیات
تشریح بھی۔ جدید اردو شاعروں میں حالی، چکبست، اقبال، حسرت، فراق، مجاز اور فیض
اس لحاظ سے ممتاز ہیں کہ انھیں "دلِ ناداں" کی داستان میں بھی زمانہ کے غم کا تیز شعور رہا او
انھوں نے ہر غم کو "غمِ جاناں" بنانے کی سعیٔ لاحاصل بھی نہیں کی۔ غزل گو شاعر اگر نباضِ فطر
ہے تو معاشرت کا نقاد بھی ہے۔ دورِ حاضر کا نمایندہ شاعر ظلم واستبداد کے خلاف آواز بھی بل
کرتا ہے اور سماج کے سنگین مسئلوں پر اپنی رائے بھی رکھتا ہے۔ وہ اپنے ضمیر کی آواز کو د
کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ نہ تو عصبیت اور تنگ نظری کے ساتھ کبھی سمجھوتہ کرتا ہے اور نہ
سیاسی اور سماجی شورش پر لبیک کہتا ہے۔ موجودہ صدی کے ممتاز مشاہیر نے اپنے زمان
اور ماحول کی نمایندگی اپنے مخصوص انداز میں کافی دیانتداری کے ساتھ کی ہے۔ تاباں کی غزل گو
کا بھی سب سے نمایاں پہلو ان کی دیانتداری ہے۔ وہ آزاد ہندوستان میں حکومت اور اکثریت
مصلحت کوشی اور پروپگنڈے سے متاثر ہوئے بغیر اپنی بات بلاجھجک کہتے ہیں۔ کبھی کبھی وہ ہندوستان
کا مستقبل روشن دیکھتے ہیں:

چمن والوں میں اور اک نمو بڑھتا ہی جاتا ہے
مبارک ہو رواجِ رنگ و بو بڑھتا ہی جاتا ہے

اے اہلِ چمن ہوگا چمن دید کے قابل
جب جوشِ نمو بڑھ کے گل و لالہ بنے گا

لیکن وہ زیادہ دیر تک محض خوش خیالیوں میں مبتلا نہیں رہ سکتے۔ شیخ و ناصح، چمن و صیاد اور بہار و خزاں کی روایتی علامتوں کے پردے میں وہ اپنے دل کے خطرات و شکوک کا بھی اظہار کر جاتے ہیں :

روش روش گل و لالہ کے شوخ نظارے
ہزار دام بچھے ہیں مری نظر کے لئے

کچھ نشو و نما کے ہنگامے، کچھ بادِ صبا کے ہنگامے
کہتے ہو جسے گلشن کی سحر، گلشن کی سحر معلوم تو ہو

بنامِ مصلحت دیتا ہے درسِ مکر و فن تاباںؔ
بہت دلچسپ ہے ناصح کا اندازِ سخن تاباںؔ

بہار باعثِ جمعیتِ چمن نہ ہوئی
شمیمِ گل کی پریشانیوں کے دن آئے
ادھر چمن میں زرِ گل لٹا، ادھر تاباںؔ
ہماری بے سرو سامانیوں کے دن آئے

ان اشعار میں آزادی کے بعد سیاسی گروہ بندی، عوام کی بدحالی اور لسانی تعصب، غرضکہ ہر طرح کے غلط سماجی عوامل کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ لیکن تاباںؔ نہ تو ملک کی زبوں حالی کا نوحہ کرتے ہیں اور نہ طعن و تشنیع سے کام لیتے ہیں۔ وہ محض اشارہ و کنایہ سے حقائق کا انکشاف کر کے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ ان کی غزلوں میں فکری خلوص ہر جگہ موجود ہے۔ وہ اپنے معاشرہ

اور ماحول کا گہرا شعور رکھتے ہیں، اسی لئے ان کی شاعری میں ناقدانہ بصیرت ملتی ہے۔
تاباںؔ کی غزلیہ شاعری میں فکر اور جذبہ کا پاکیزہ امتزاج ملتا ہے۔ جذبہ کے خلوص اور احساس[۳] کی گہرائی سے ان کے کلام میں ایک مخصوص انداز پیدا ہو گیا ہے۔ یہی ان کی انفرادیت ہے۔ قدیم وجدید کے خوشگوار توازن، معنی خیز اشاروں، روایتی الفاظ کے نئے استعمال، ایجاز واختصار اور خوش آہنگ بندش سے ان کی غزلوں میں ایک تازہ کیفیت محسوس ہوتی ہے

"مجھے اپنی غزلوں کے بارے میں زیادہ تو نہیں کہنا ہے لیکن اتنا ضرور عرض کروں گا کہ میں نے اپنی غزل کو حسن وعشق کی واردات تک محدود نہیں رکھا ہے۔ میں جس نظریۂ حیات کا حامل ہوں اسی کی جھلک آپ کو میرے اشعار میں مل جائے گی۔ میں نے یہ کوشش کی ہے کہ سیاسی اشعار میں بھی غزل کے لوازمات باقی رہیں اور لہجہ مجروح نہ ہو۔ اس میں کس حد تک کامیاب ہوا ہوں۔ اس کا فیصلہ کرنا میرے لیے دشوار ہے، شاید آپ کر سکیں۔"

تاباںؔ

رشید احمد

شیخ غلام اشرف نثارؔ

(دوسری قسط)

مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کی تصنیف کی رُوداد، جسے شیخ غلام اشرف نثارؔ نے ۱۹ ء میں
ـارسی رسم الخط میں لکھا تھا، اس مضمون کی پہلی قسط میں بیان کی جا چکی ہے۔ نیز ان حقیر مساعی
ذکر بھی ہو چکا ہے جو راقم الحروف کو شیخ نثارؔ کے حالات اور ان کی تصانیف کے قدیم قلمی نسخوں کی تلاش
جتو کے سلسلہ میں کرنا پڑیں۔ اب مثنوی مذکور کے کچھ اقتباسات ناظرین کے ملاحظہ کے لئے پیش کئے
تے ہیں، جو اس کاوش کا اصل مقصود و ماحصل ہیں۔ ظاہر ہے کہ پوری کتاب کی نقل پیش کرنا اس مضمون
ممکن نہیں۔ یہ کام کسی حوصلہ مند ناشر یا دارالاشاعت کا ہے کہ قدیم قلمی نسخہ کو جو فارسی رسم الخط میں
ندوستانی اکیڈمی الہ آباد کے شعبۂ نوادر میں موجود ہے ضروری نوٹ اور حواشی کے ساتھ شائع کر کے
علمی خدمت انجام دے۔

یہ پیشتر عرض کیا جا چکا ہے کہ اس مثنوی کے کچھ اقتباسات ناگری رسم الخط میں منتقل کر کے پنڈت
یش پرشاد دویدی پریاگ الہ آباد نے اپنی تالیف "ہندی پریم گاتھا کاویہ سنگرہ" میں شامل کر کے پہلے پہل
نثارؔ اور ان کے کلام کو عوام سے متعارف کیا ہے اور اس کے لئے وہ ہمارے دلی شکریہ کے مستحق ہیں
کتاب میں پنڈت جی موصوف نے ہندی کے پانچ مسلم صوفی شعراء ملک محمد جائسی، عثمانؔ، عالمؔ، نور محمد
شیخ نثارؔ کے مختصر سوانح حیات اور کلام کے اقتباسات پیش کرتے ہوئے ان پر کچھ نقد و تبصرہ بھی
یا ہے۔ یہ کتاب ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد کے زیر اہتمام شائع ہوئی ہے اور ہندی ادب میں ایک
ا قدر اضافہ ہے۔

جہاں تک شیخ نثار کی ہندی شاعری کے فنی محاسن اور ان کے نقد ونظر کا تعلق ہے، راقم الحروف چونکہ فن تنقید سے بے بہرہ اور نابلد ہے اس لئے وہ فاضل مولف کی تنقید کے باب میں کچھ عرض نہیں کر سکتا کہ اصول تنقید کی روشنی میں ان کے فرمودات کا مرتبہ کیا ہے اس کا فیصلہ مثنوی اور تنقید کے ملاحظہ کے بعد اہل نظر خود فرما سکتے ہیں۔ تاہم کچھ خارجی باتوں کے ضمن میں لائق مولف کی فکر ونظر کی سطح کا جو اندازہ اور نمونہ ہمارے سامنے آیا ہے وہ کچھ زیادہ صحت مند اور معتبر نہیں۔

کلام نثار پر مولف کی تنقید کا جو انداز ہے اور اس کے مطالعہ سے مجموعی طور پر جو تاثر پیدا ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ مولف کی نظر میں نثار کی یہ کوشش شعری معمولی درجہ کی ہے۔ ان کے اس فیصلہ کے محرکات میں فنی احتساب واستدلال کے بجائے کچھ جذباتی چیزیں کارفرما نظر آتی ہیں جن کا اصول فن سے کوئی تعلق نہیں۔ مثالاً فاضل مولف کے قول کے مطابق ایک بڑا عیب اس مثنوی میں یہ ہے کہ یوسف زلیخا کی داستان بنیادی طور پر عرب، مصر وایران سے تعلق رکھتی ہے اور اس قصہ اور اس کے کرداروں کا کوئی تعلق ہندوستانی سماج اور اس کے معاشرہ سے نہیں۔ علاوہ ازیں مولف کی نظر میں داستان کے اکثر پہلو مافوق فطرت ہیں اور ان میں ایک قسم کی ماورائیت پائی جاتی ہے جو ہندوستانی عشق ومحبت کی کہانیوں سے تال میل نہیں کھاتی، اور جس کے کرداروں کی نظیر عرب وعجم کے قصص وحکایات اور مغل شاہان کے حرم کے سوا ہندوستان میں کہیں اور نظر نہیں آتی۔ داستانِ یوسف زلیخا کی خامیوں کا ذکر کرتے ہوئے، داستان کے اس مقام پر پہنچ کر جہاں زلیخا نے یوسف کے کرتے کے پھٹے ہوئے ٹکڑے کو اپنے شوہر وزیر کے سامنے پیش کر کے خود اپنے عیب کو چھپانے کے لئے یوسف کو دراز دستی کا الزام دیا تھا' پنڈت جی نے تحریر فرمایا ہے کہ "یہ برتاؤ تو کچھ مغل دربار کی چھل کپٹ اور محلسرا کی کنیزوں اور باندیوں کی عشق ومحبت کی عیاریوں کی یاد تازہ کرتا ہے..... اور یہ تو فارسی شاعری اور اسلامی روایات ومعاشرہ کی خصوصیات ہیں۔ مولف نے اپنی تنقید میں اسی طرح

کے کچھ اور بھی نادر اکتشافات فرمائے ہیں جو ان کے اندازِ فکر، فراخ دلی اور حسنِ نظر کے غماز ہیں۔

مولف نے اپنی تنقید کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بالکل فراموش کردیا ہے کہ شیخ نثار نے اپنے چہیتے بیٹے کی جوانا مرگ پر شدید غم واندوہ کے عالم میں اس طویل مثنوی کو زبان بھاکھا میں صرف سات دن کے اندر لکھا تھا، اور یہ ایک مسلمان شاعر کا کارنامہ ہے جس کی یہ مادری زبان بھی نہ تھی اور جس کی مثال ہندی کی صوفیانہ شاعری میں مشکل سے پیش کی جا سکتی ہے۔ جو چیز ایسے رنج وغم کی حالت میں صرف سات دن میں لکھی گئی ہو اس کا موازنہ کسی ایسی تخلیق سے کرنا جو سالہا سال کی مشق و ریاض کا حاصل ہو کب جائز ہو سکتا ہے۔ جہاں تک داستان کے پلاٹ اور اس کے کرداروں کی خوبیوں اور خامیوں کا تعلق ہے نثار پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں! اس نے تو اپنے مرنے والے بیٹے کی تمثیل سے متاثر ہو کر فارسی کی قدیم داستان کو زبان اودھی (یا بھاکھا) میں نظم کردیا ہے۔ ناقد کو اس کی زبان و بیان، طرز ادا، محاکات، تلمیحات واستعارات وغیرہ اور اس کے جذب واثر کے اعتبار سے اس کی شاعری کا مقام متعین کرنا چاہیئے۔

یہ امر واقعہ ہے کہ یوسف زلیخا کے قصہ کی ابتدا اتنی قدیم ہے کہ اس کا ذکر قرآن مجید میں بھی موجود ہے اور بصورت داستان اس کی تصنیف کا سلسلہ قریب ایک ہزار سال پہلے شروع ہو گیا تھا۔ جس کی تفصیل اس مضمون کی پہلی قسط میں درج ہو چکی ہے۔ یہ کہانی عربی، فارسی، انگریزی، جرمن، بھاکھا اور اردو مختلف اور متعدد زبانوں میں نظم اور نثر دونوں صورتوں میں لکھی جا چکی ہے۔ اور فردوسی، جامی، اور نظامی جیسے مسلم الثبوت اور یگانۂ روزگار شعراء نے اس پر طبع آزمائی کی ہے۔ اور مسٹر گریفتیس (مشہور پرنسپل سنسکرت کالج بنارس و مترجم رامائن) مسٹر روجرس اور دیگر جرمن پروفیسر جیسے نقاد اور اساتذۂ فن نے اسے انگریزی اور جرمن زبانوں میں ترجمہ کر کے اس کے یادگار ایڈیشن شائع کئے ہیں۔ قبول عام کی اس سے بڑھ کر اور کیا سند اور دلیل ہو سکتی ہے۔ کسی دوسرے مسلم شاعر کی قدیم صوفیانہ شاعری کی

کی ایسی مثال مشکل سے پیش کی جا سکتی ہے جس کے تراجم دنیا کی اتنی مختلف زبانوں میں کئے گئے ہوں۔ فاضل مؤلف نے ان مشاہیر ادبا، اور نقادانِ فن کی کاوشوں کو بھی پس پشت ڈال دیا ہے۔

مولف نے شیخ نثار کے بیان میں آغاز کلام اس طرح کیا ہے کہ مسلم شعرار کے یہاں یہ اچھا دستور ہے کہ وہ اپنے کلام میں خود اپنا اور اپنے بزرگوں اور خاندان وسکونت وغیرہ کا پورا پتہ اور حال بتا دیتے ہیں۔ جس سے آئندہ سوانح نگار کو ان کا حال لکھنے میں دقت نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے ہندو شاعر وادیب اکثر اس میں کوتاہی کرتے ہیں، جس سے ان کے سوانح نگار کو ان کا حال لکھنے میں بڑی دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس تمہید کے بعد بھی لائق مولف نے شیخ نثار کے تحریر کردہ شجرۂ خاندان اور گاؤں کی پوری نشاندہی کے باوجود ان میں سے کسی امر کی بھی جانچ و تحقیق کی زحمت نہیں گوارا فرمائی۔ اور سراسر بے سروپا تاویل کے ساتھ اسے ایسی جگہ سے منسوب کر دیا جہاں سے اس کا مطلق کوئی واسطہ اور کوئی تعلق نہ تھا اور جس کی کیفیت مضمون کے پہلے حصہ میں درج ہو چکی ہے طرفہ ستم یہ ہے کہ مولف نے اپنی کتاب کے ماخذ کی تشریح کے ضمن میں نثار کے قدیم قلمی نسخہ موجودہ ہندستانی اکیڈمی الہ آباد اور بابو گوپال چندر صاحب سنہا کا نام نامی بھی تحریر کیا ہے۔ یہ وہی بزرگ ہیں جو آج سے ۲۵/۳۰ برس پہلے اپنے شوق تحقیق وجستجو کے سلسلہ میں خود بہ نفس نفیس شیخ نثار کے گاؤں شیخ پور ضلع فیض آباد تشریف لے جا کر وارثان شیخ نثار سے ملے تھے اور ان سے قلمی نسخہ یوسف زلیخا بھاکھا جو فارسی رسم الخط میں تھا عاریتہً مانگ کر لائے تھے، اور اس کی ہندی میں نقل تیار کرائی تھی، راقم الحروف جب شیخ نثار سے متعلق اپنی جانچ وتحقیق کے سلسلے میں موصوف سے کاؤنسل ہاؤس لکھنؤ میں دوسرا برس ہے ملا تھا تو موصوف نے اس واقعہ کا اعتراف کرتے ہوئے کہا تھا کہ انھوں نے نقل تیار کرانے کے بعد اصل نسخہ کو وارثانِ نثار کے پاس بھیج دیا تھا اور ہندی نقل کو ہندوستانی اکیڈمی الہ آباد میں جس کے وہ ممبر ہیں داخل کر دیا تھا۔ وارثان شیخ نثار کا بیان ہے کہ ان کو قلمی نسخہ پھر واپس نہیں ملا۔ ان واقعات کے پیش آنے کے عرصہ بعد پنڈت گنیش پرشاد دویدی نے اپنی مذکورہ بالا کتاب "ہندی پریم گاتھا کاویہ سنگرہ" لکھی جو ابھی

ہندستانی اکیڈمی کے زیر اہتمام شائع ہوئی، اور جس میں فاضل مؤلف نے بابو گوپال چندر سنہا موصوف سے استفادہ کرنے کا ذکر کرتے ہے کے باوجود شیخ نثار کی سکونت شیخ پور ضلع رائے بریلی تحریر فرمائی ہے اور شیخ پور ضلع فیض آباد کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ سمجھ میں نہیں آتا کہ واقعات کے اس پس منظر میں اس امر کو کسی اتفاقی سہو یا نادانستہ غلطی پر کیونکر محمول کیا جائے اور دانستہ غلطی کے ارتکاب کی اس کے سوا اور کیا تعبیر ہوسکتی ہے کہ وارثانِ شیخ نثار کو جو گوشت پوست کے انسان کی صورت میں آج بھی زندہ اور موجود ہیں۔ کسی حفظ ماتقدم کے پیش نظر اس تحریف کے ذریعہ اصل حقیقت سے دور رکھا جائے۔ قدیم قلمی نسخہ کی اکیڈمی میں موجودگی کے باوجود عالان اکیڈمی کے اس عجیب اظہار لاعلمی نے کہ وہ کب، کہاں سے اور کیونکر حاصل ہوا اس مسئلہ کو ایک معمّہ اور چیستاں بنا دیا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ کوئی دوسرا قلمی نسخہ ہو مگر جب تک اس کی کوئی صراحت نہ کی جائے کیونکر ایسا تصور کیا جاسکتا ہے۔

آخر میں ناظرین کو اس بھول بھلیاں کی سیر سے نکال کر شیخ نثار کے کلام کے کچھ اقتباسات کی طائرانہ سیر کرائی جاتی ہے اور اس کے بعد تخفیف تصدیعہ۔ مگر اس سیر سے بھی لطف و تفریح کے بجائے انھیں سرگرانی ہی ہوگی۔ اس لئے کہ آج کے اردو داں عوام زبان ہندی اور بھاکھا سے عموماً نابلد ہیں اور اس کے لوچ، سادگی اور مٹھاس سے ناآشنا۔ تاوقتیکہ وہ ہندی اور سنسکرت سے کچھ واقفیت بہم نہ پہنچائیں اور صحیح ذوق علم نہ پیدا کریں وہ اس طرح کے کلام سے لطف اندوز نہیں ہوسکتے اور ان کے لئے یہ بالکل فضول سی چیز ہے۔ ہمارے اس جہل کے اسباب میں ایک خاص سبب یہ ہے کہ ہم غیر ملکی اقتدار کے گرداب میں پڑ کر اپنی آزادی کھونے کے ساتھ ساتھ اپنا ذوق علم و ادب بھی کھو بیٹھے اور ہماری نظر میں حصول علم کا بس اتنا مقصد باقی رہ گیا کہ اس کے ذریعہ روزی کمائی جائے۔ ہمارے حکمرانوں نے اپنے مصالح ملک گیری کی بنا پر ہمارے اتحاد و اتفاق میں انتشار پیدا کر کے ہم کو ایک دوسرے کا حریف بنا دیا۔ اس زبوں حالی اور ذہنی و اقتصادی خلفشار میں ہم وہ صحت مذاق، رواداری اور وسعت قلب و نظر بھی کھو بیٹھے جو ہماری مشترکہ

تہذیب کی سب سے قیمتی دین تھی۔ اس انقلاب میں ہماری غفلت و نااہلی سے ہمارا وہ قیمتی علمی اور ثقافتی سرمایہ ضائع و برباد ہو گیا جو ہماری قدیم مشترکہ تہذیب کا آئینہ دار تھا۔ اور جو بچا اس کی صحیح قدر و قیمت سے ہم اپنے جہل و تنگ نظری کے سبب بیگانہ رہ گئے۔

آج جبکہ ہم اس دور غلامی سے نجات پا چکے ہیں، اور ملک میں قومی حکومت قائم ہو چکی ہے اور ہندی ہماری قومی زبان قرار پا چکی ہے، ہمارے لئے اس کا جاننا اور بھی ضروری ہو گیا ہے، کیونکہ اس کے بغیر ہم اپنے پڑوسی بھائی اور ملک کی اکثریت کے طبقہ کے علم و ادب اور جذبات و خیالات سے بہرہ مند نہیں ہو سکتے اور نہ ان کے ساتھ حقیقی طور پر ہم برادرانہ اخوت و ہم آہنگی پیدا کر سکتے ہیں اس قسم کی مشترکہ تہذیب کا نمائندہ لٹریچر جس کی ادنیٰ مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے اس مبارک عہد کے ہندو مسلم اتحاد و یگانگت کا ایک روشن ثبوت اور بیش بہا نمونہ ہے، جس کی تخلیق اسلامی دور حکومت میں ہوئی ہے اور جو کسی سیاسی مقصد و مصلحت پر مبنی ہونے کے بجائے خالصۃً اپنی ہمسایہ قوم کے ساتھ رواداری اور بھائی چارہ کا ثبوت ہے۔ ایسے اتحاد و اتفاق کے بغیر نہ تو ہماری روزمرہ کی زندگی میں باہمی اتحاد و توازن پیدا ہو سکتا ہے اور نہ ہم شاہراہ ترقی پر گامزن ہو سکتے ہیں۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ہم جلد سے جلد بیدار ہو کر راہ کی دشواریوں کو دور کر کے ایک صحت مند مستقبل کی تعمیر کریں۔ ہماری موجودہ مغائرت، ذہنی کشمکش اور ناآسودگی کی فضا میں آج کی یہی فضول داستان جس کا اکتشاف کوہ کندن اور کاہ برآوردن کی مصداق ہے۔ کل ذہنوں کے صاف ہو جانے پر ہمارے مابین لطف و نشاط اور فخر و مباہات کا باعث بن سکتی ہے اور امید کی یہی کرن راقم الحروف کا شیریں خواب ہے۔ اس کی حقیر مساعی کا اور کوئی مفید نتیجہ نکلے یا نہ نکلے یہی کیا کم ہے کہ اردو داں عوام شیخ نثار اور اس کے کلام سے متعارف ہو جائیں۔ نیز یہ امر مستقبل کے مورخ کے لئے مایۂ تحقیق بہم پہنچائے۔

جیسا کہ پہلے عرض ہو چکا ہے نثار کی مثنوی کے اصل حسن و قبح کا فیصلہ اور اس کے صحیح مقام کا تعین تو اسے پوری طرح ملاحظہ کے بعد اہل فن ہی کریں گے۔ تاہم ایک عامی کی حیثیت

سے راقم الحروف کو اسے سرسری طور پر دیکھنے کا جو موقعہ حاصل ہوا اس کی بنا پر جو تاثرات اس کے دل میں پیدا ہوئے ان کا مختصر خاکہ ذیل میں پیش کیا جاتا ہے یہ تاثرات ایسے شخص کے ہیں جس کی حیثیت زبان ہندی کے ایک مبتدی اور ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہیں۔

۱۔ ہندی کے مسلم شعرا میں نثار کو یہ خصوصیت و امتیاز حاصل ہے کہ اس نے صرف سات دن کے قلیل وقفہ میں اس طویل داستان کو ایسی خوبی اور قدرت و کمال کے ساتھ بھاکھا میں نظم کیا۔ اور دیگر شعرا کے برخلاف اس نے اپنے ہندی کلام کو فارسی رسم الخط میں عوام کے سامنے پیش کیا جس سے اس کی مہارت فن کے اظہار کے ساتھ اس امر کا پتہ بھی چلتا ہے کہ اس طرح وہ دو تہذیبوں کا ایک سنگم بنانے کا حامی تھا اور فارسی داں عوام کو زبان بھاکھا کی لطافت و شیرینی سے آگاہ کر کے اس کے حصول کی ترغیب دینا اسے مدنظر تھا۔

۲۔ ہندی کے کویوں کے برخلاف نثار نے ایشور کی پرارتھنا شرنگار رس میں نہ کر کے شانت رس میں کی ہے۔ ہندی کے کوی شرنگار رس میں ایشور کو ساکار (شکل و صورت یعنی آنکھ ناک والا) مانتے ہیں۔ اس کے برعکس نثار نے جو اسلام کا پیرو تھا ایشور کے روپ کے اظہار میں شانت رس کا ورنن کیا ہے جیسے سے جا کے روپ نہ رنگ نہ ریکھا۔ تاکہ رچنا آؤ نہ لیکھا وغیرہ۔ شرنگار رس کے مختلف اصناف سنجوگ، بیوگ (ہجر و وصال) میں سنجوگ کا ایک پہلو تو عشق و محبت کی راہ و رسم بیان اور دوسرا حسن کی رعنائیوں اور دل فریبیوں کے بیان کا ہوتا ہے۔ نثار نے بیوگ (غم فراق) کا بیان بہت خوبی اور عمدگی سے کیا ہے، کہ یوسف کے فراق میں زلیخا پر بیوگ کا ایسا غم چھایا ہوا ہے کہ اسے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس غم میں تنہا وہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ ساری کائنات اس غم میں مبتلا ہے۔ اور سنجوگ کے بیان میں جہاں تک حسن کی رعنائیوں کے اظہار کا سوال ہے نثار نے یوسف اور زلیخا دونوں کے حسن کی تعریف میں بڑی ندرت کا اظہار کیا ہے۔

جہان سروپ تہہ آئے گئے دیکھ رہے رنگ لائے
نین پران تت کار مد کے روپ انوپ سہائے

نین بان لے سیدھا ہتیا بات نہ آؤ مون بجے کیا
دیکھتنہار موہت بھئی نرکھ روپ باور ہوے گئی

۳۔ معشوق کے سراپا کا بیان اس نے نادر تشبیہات واستعارات کے ذریعہ بڑے فن کارانہ انداز میں کیا ہے اور زلف و ابرو، لب و رخسار، مانگ و چوٹی سے لے کر جسم کے ہر عضو کی تعریف کی ہے۔ صرف مانگ کی تعریف کے چند اشعار ملاحظہ ہوں۔

پرتھم کہوں مانگ کے لیکھا — سورستی جمنا بچ دیکھا
کھرگ دھار وہ مانگ سہائی — سیندور تہاں نہ رکت لگائی
اوتا مہہ گو نتھے گج موتی — راہو کیتو مہہ نکھت کے جوتی
رووؤ دس گھن بادر جس چھاوا — مدھ کوندہ چمکے دکھراوا
دامن اس وہ مانگ سہائی — کیس گھمنڈ گھٹا جس چھائی

مانگ سہائی سکھ ندھی بھاگ ادھک تہہ دین
راہو کیت دووؤ دس کہاں منہو کرن رب کین

۴۔ سال کے بارہ مہینوں کے موسم میں جو قدرتی تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ اور ان میں دو دو مہینہ کے جو مختلف چھہ رت مقرر کیے گئے ہیں، (بسنتؔ، گریشمؔ، برشاؔ، شردؔ، ہیمنتؔ، ششرؔ) ان کا بیان نثار نے بڑی خوبی اور تفصیل سے کیا ہے۔ اس تفصیل کے ساتھ شائد کسی دوسرے مسلم شاعر نے ہندی میں بارہ ماسا نہیں لکھا۔ اس نے قدرتی مناظر اور موسمی تغیرات کی عکاسی اپنے کلام میں بڑے حسن کارانہ انداز سے کی ہے۔ جس سے اس کا بارہ ماسا ایک خاصے کی چیز بن گیا ہے

۵۔ نسوانی جذبات (سوز فراق، غم حرماں، عرض تمنا، شدت انتظار، تاب نظارہ، آرزوے وصال وغیرہ) کا اظہار ایک ہندوستانی عورت کی تخئیل کے مطابق بڑی حسن کاری سے کیا گیا ہے۔

اس مثنوی کی ترتیب میں نثار نے قدیم اسلوب نگارش کے بموجب حمد باری سے

از کلام کر کے نعت رسول کرتے ہوئے مدح شاہ وقت کے بعد اپنے ذاتی حالات
ن کئے ہیں اور اس کے بعد مثنوی لکھنے کا سبب بتا کر اصل قصہ کا آغاز کیا ہے۔ چنانچہ
نا میں سے ہر حصہ کے چند بند بطور نمونہ پیش کئے جاتے ہیں۔ مثنوی یوسف زلیخا کے علاوہ تلاش
راقم الحروف کو شیخ نثار کا تصنیف کردہ ایک مرثیہ بھی موضع چترہ جگن پور میں ملا ہے۔ اس
بھی چند بند آخر میں نمونہ کے طور پر درج کر دئے گئے ہیں۔

نمونۂ کلام

حمد باری

سمروں پرتھم سروپ سہاوا آدپریم رچ تن اپجاوا
ات پت پریم اگن اپجاوا بہور پون امبرا پجاوا
اگن تے پون پون تے پانی پن پانی تے کھیہ اڑانی
یہ سب میں اپجیو سنسارا دھرتی سرگ سورسس تارا
چار تنت میں سب کچھ ساجا پنچوا بے سن آکاس براجا
منی رش گندھرب دو بھا جگم استھاور اپجائے
پریم اگن تے کا ہو سمھارا رچا منش بہو بدھ بستارا
تہہ سو نیاوہ پریک تھاتی دیپک ماہنہ دھراجس باتی
تہہ باتی ماں آئے چھپائے ہوئے پرچھن پن دیہہ جرائے
پربھو تائی کے بیچ تے کوگت لیکھن پار
کہاں سا اتم الس وہ کہہ نکست تہہ جھار
رچا انش تہہ روپ سہاوا پریم الس تہہ رہے چھپاوا
اس گن ونت دیال سیانا تہہ نرگن نرسب اگیانا

جاکے روپ نہ رنگ نہ ریکھا — تاکے رچنا آؤ نہ لیکھا
وہے روپ ہیو پریم کساتا — دینہہ چار کے الکھ سجانا
یہہ بدھ سب جگ پرگٹ کینا — ایک تے ایک اوت کر دینا
جب وہ نیت کرے پن ہوئی — ایک تے ایک الوپت ہوئی
پانی کھائے کیہہ کا لیئی — پن پانی کیہہ اگن ہرییٔ
پون اگن کیہہ کرے سنگھارا — ملے آن تہہ الس اپارا
وہ کے سنگ جگت کرلیکھا — نیست ہست سب کیو ریکھا

الکھ امر ابناسی گھٹ گھٹ بیاپک ہوے
سرب مئی سکھ دایک دکھ بھنجن ہے سوے

وہ پورن چودہ کھنڈ ماہیں — وہ بن جیا جنت کوُ ناہیں
سب مہہ آپ سو کھیلے کھیلا — نٹ ناٹک جا تک جس میلا
نا وہ مرے نہ مٹے نہ ہوئی — اپرم مرم نہ جانے کوئی
جاکی رت منہ سکھ نت ساجا — تن تر یا منہہ آئے براجا
کنہہ رسنا نہہ اشتت ہوگو — رچنا وہ جو چینہے بھوگو
گنجت گیان او بھید اپارا — اگم او گھٹ تن وہو نارا
کبھوں آپ اکیلا رہئی — کبھوں یہ رچنا چت چہائی
ناٹک کھیل رچیو سنسارا — جا کیتہ دیکھ گیان نل ہارا
ایک روپ چار یونہہ دیکھا — دوسرا ور نہ جائے لیکھا

اگنت بار سوارا تہہ جگ اگم اپار
جہاں الکھ سنسار سب جہہ جگ تہہ کرتا دار

نعت

چار میت جس چار گر نتھا | چار یو سبھا چار شوبھتھا
پہلے ابوبکر مگ چینھا | بنی پراپت راج جہہ کینھا
دوجے عمر خطاب سہلے | لگہ سپنہ ابلیس پورائے
تیجے عثمان پورن لاجو | آدکری چڑھ کینو راجو
علی ولی گن کیرت بھاری | آد امام جو پرا بچاری
کھنڈ کھنڈ جہہ کھنڈا کھنڈا | لیہا ڈنڈ منڈ بیج ڈنڈا
دین نبی کر پروہت کینھا | مارشتر کہہ سب جگ کینھا
تن امام جگ کھیوک آئے | پاپ ہرے گن آپ لگائے
حسن حسین مہا جگ تارن | دین سیس امت کے کارن

ہوئے اصحاب سو کر چڑھے وہ دین سو پرہت کینھ
آدانت لہہ جگت سب اگم نگم کر دینھ

تعریف شاہ وقت

عالم شاہ ہند سلطانا | تہہ کے راج یہ کتھا بکھانا
دہلی راج کرے او نیتا | اُمراون تہہ کین انیتا
قادر کھان سو ادھم رہیلا | سو اپرادھ کین بد پھیلا
پاتشاہ کا آند ہر کینھا | شت آنار سب دکھ تہہ دینھا
کینھو اپت تیمور گھرانا | راج پرتاپ ادھم تہہ مانا
وہ چنڈال ادھم انیائی | پاتشاہ تیں کین برائی
جس وے کینہ نیک پھل پاوا | دئیں جرت کھیل دکھراوا
نیہہ بٹپ بن جہر ملائے | پاتشاہ سر چھتر پھرائے

اَندھ دھند سب جگ کر دینھا　　تس آپن دہلی پت کینھا

کینھ راج پرتاپ جت رہئے اوتے کچھ ناہیہ

تب سیوک سائیں بھئے سائیں دکھت جگ ماہیہ

چھو دس اندھ دھند سب چھلوا　　اودھ دلیس کاں دیہو بہاوا

یحیٰ خاں آصف الدولہ　　جاسو سہائے رہے نت مولا

ہندو سپیوُ وہ بلی نرلیا　　نتہہ کے دھرم سکھی سب دلیا

دوؤگن تاہ سو دھرم بدھانا　　دھرم نیت جگ اندو سمانا

کرے نیت کچھ اور نہ بھاوے　　دھرم دان کو سرور پاوے

نتہہ کے راج نیت جگ چھائے　　شو سہان نہ سکے ستائے

کرے نہ نیت دھرم سو بگوئی　　منش سمان سو پرگٹ ہوئی

دھرم نیت سب جگ کرے پرجا سُکھی شریر

جگ جگ رہے سدلیش بھی یہ نواب وزیر

(نوٹ، اس کے بعد شاعر نے اپنے ذاتی حالات تحریر کئے ہیں جو اس مضمون کی پہلی قسط میں درج ہو چکے ہیں اب ان کا بقیہ حصہ ذیل میں تحریر کرتے ہوئے اصل کہانی کی شروعات کا نمونہ پیش کیا جاتا ہے۔

ستاون برس بیتے آؤ　　تب ابچیو یہ کتھا بچاؤ

سات دیوس یہہ کتھا سماپت　　درست نام رہے سو سمبت

گنؤ ترن کو تیج امنگا　　ساتھی گئے چھانڑ سب سنگا

بائیں الس اٹھ کے جگ ماہیں　　وردھ دیوس اب کچھ رس ناہیں

بنا جنم کو گورکھ دھندا　　اب ہوں نہ سمجھے یہ من اندھا

بار بنس اوڑن سہاوا　　گیئو بیت تیسرپن آوا

بجے نگارا کو پچھکر ہو سو چیت سمہار
اگم پنتھ ساتھی نہیں کہہ ودھ اترب پار

وردھ دیس مہہ کین بچارا　　کہہ ودھ ہوے مورا دھارا
کہیو تو تنز کتھا ات سانچا　　جوکر آن ماں سنا وہ بانچا
سب بھاشا ماں کتھا سہائی　　برنن بھانت بھانت کروائی
عبری اور عربی سُریانی　　پارس اور ترکی مصرانی
بھاشاماں کا ہونا بھاکھا　　ہوسے الس دیو لکھ راکھا
سوز کتھا کہیو چیت لائی　　جہتن موکھ مکت ہوے جائی
یوسف نبی ودت جگ آوا　　تار اگن یہ چینذ سہاوا
جہہ لہہ مہا سدھ اوتارا　　سب مہہ روپ دیہہ اجیارا
کتھا انوپ جگت مہہ سوئی　　پریم بھگت ست دھرم ہوئی

یوسف بنی انوپ جگ پرگٹ بھیے سنسار
جاکی کتھا تنت اب برنیو بھج کرتار

جو یہ کتھا سنے چیت لائی　　ناسے پاپ پن ادھیکائی
بانجھن سنے سو سنتت پاوے　　اکٹ ترن مانجھے پھر آوے
نردھن ہوے سو دھن آگر　　نرگن سنے ہوے گن ساگر
دکھی سنے سکھ ادھیکائی　　بندی سنے تو موکھ ہوے جائی
بچھرے پرے سو دیتی ملائی　　روگی سنے روگ ہر جائی
نردائی کا دایہ آوے　　جوگی سنے جوگ ادھکاوے
کیسوں ویت گاڑھ جو ہوئی　　سنے کتھا بدھ ڈارے کھوئی
سنے ستی دن دن ست باڑھے　　برہی برہ دین دکھ ڈارھے

پریمی سنے پریم ادھیکائے　　پنڈت سنے مہارس پاوے

جو کوئی سنے پڑھے لکھے ہوئے بدھ سنسار
بنس سنت سکھ چلاوے دے ای سیں نتار

کتھا انوپ اہے جگ ماہیں　　دوسر کتھا سو یہ سنگ ناہیں

بنی لاگ یہ کتھا سہائی　　مرگ لوک تن دیو پٹھائی

ایک دیوس جبریل جو آئے　　حسن حسین کو دکھ سنائے

مارن تن بیرن نردائی　　پانی بوند نہ دین کسائی

سن کے مرن نبی دکھ مانا　　رونے لاگ دکھت ہوئے پرانا

تب جبریل کتھا یہ لائے　　آن ارتھ یہ بانچ سنائے

جو امام کہہ امت مارن　　یوسف بند کوپ مہہ ڈارن

کتھا ست اب کہو سہائی　　جہہ ودھ سرگ لوگ تہہ آئی

چوک ہوئے تو لیہو سمہاری　　شدھ اشدھ سو لکھوں بچاری

برلو کہا انوپ اب پریم بھریو سانچ
موکہ مگت گت پاویں جو رے سناوے پانچ

اپُ سنگھار

ان لوگن کہیں سمو رنشارا　　اٹھارو سے من مہہ اک بارا

جب تے جنم لینہ جگ ماہیں　　چھُٹ دُکھ اور سو دیکھیو ناہیں

جب لہہ جیون ہیوں دُکھ نیرا　　ماتھے دینو سو دکھ کے پیرا

اور دکھ مہہ سب کچھ سہا　　بھوا ایک دُکھ یاد رہا

پُتر انوپ دئی موہے دینا　　رُوپ انُوپ بدھ آگر کینا

بائیس برس رہا جگ ماہیں　　چھُٹ بدیا ان جانیو ناہیں

نام لطیف انوپ سہادا   سب گن گیان دئی ادھیکادا
بات بھلات نہیں پتر سہادا   سائر سدھر سو گرنتھ بنادا
بائیس ورش کے بیس ماں چھانڑ دینہہ ان دیتہہ
مورت انوپ گلاب سے جائے ملے پن کھیہہ
تب میں بھیوں سو بادر بھیا   کرے سداپ کال اندیا
سبہوں اوشد کینھا اپچارا   بنت کیہو سو بارم بارا
جب تے لطیف کرم بسکیھیو   تب سمپت ابر تھا دیکھیو
تب میں کہا تپتر سے روئی   کرت سہائے نہیں اب کوئی
موتہی کا جان پڑا جگ ماہیں   کیئو ٹھاکر کو سورت ماہیں
تب ان کہا کہے کا تامنتا   ہم کا دوکھ ہوے یہ بانتا
اہے سوست ایک کرتارا   وہ کر کھیل سوا ہے اپارا
تم کو دوکھ ہوب اب تاتا   دوئی سکھیا کہہ دوکھ دھاتا
جہہ دُکھ تے اکلاوٗ تم کرو پیتا سنتوکھ
بڑے گوں سب دکھ سہیں ہوئے مگت گت دوکھ
جہہ لہہ بن بھیئے جگ ماہیں   چھُٹ دُکھ اور سو دیکھا ناہیں
کاہو کہے کوئی لاس نشارے   روؤت آد بین کے سارے
کاہے باندھ اگن منہ ڈارا   کاہو اندھ کینھ اندھیارا
کاہو کہہ آرسے چیرا   کاہو کہہ سر تجو سریرا
کاہو میں نے کے مکھ منہ ڈارا   کاہو کوپ ڈار نسارا
جہہ کے لاگ رچیو سنسارا   تہہ کا دکھ وار نہ پارا
اوشیام دکھ شبد جگ جانی   جب لگ گئے سو دکھ نبھانی

جتنہ لیتہ بھئے سدھ اوتارا سبھ کا دکھ دیتھو کرتا ما
کوؤ نہ یہ جگ دکھ تے باچا سہے آپ سو کندن سانچا
رام چندر جو دکھ سہیو سو جانیو سب کوئے
مانش دیہہ دھر سب دکھ تے بیاکل ہوئے

خاتمۂ کلام

روے روئے یہ برہ کہانی کوؤ نہ رہا جگ رہے کہانی
یہ جگ تو من رہے اداسا سب روں جہاں سدا کر بلسا
دیکھ جگت کو کوکت بالا ہوے سدا من حال بےحالا
جان نہ پرے بھید اوگاہاں جگ جیوں اپجیو بھو کا ہاں
دیہو دیال بھو رہتی کر موکھ درد مور اب اوگن دوکھو
پیٹھو پریم کئے امبر کوئی دیہہ اسیس مجھے من ہوئی
ہم نہ رہے ان کرہ جائی سور ہو لوگ بھئے سکھ پائی
سات دیوس مہہ کتھا سہائی کینہہ سماپت دین بنائی
سب لوکن کہیں لاؤں بلیسا لاوہوں دوکھ نہ دیہو اسلیسا

اقتباس

از ہماتیہ مصنفہ شیخ نثار

(دو سو برس پہلے کی شاعری کا نمونہ)

روز جزا سیج کو ہو حکم کردگار جا کر زمین کے پردے سے مردے کہیں پکار
عرصاتِ حشر میں ہوویں حاضر سب ایک بار نیکی بدی ہر ایک کی آوے گی در شمار
گن اوگن سب جگت کے تل تل ہوئیں بچار
جو جیو کہو سو ماوے تس سائیں کے دربار

یک بار اہل قبر سیا کی سن صدا ہر ایک قبر سے اٹھ کے چلیں گے زجا بجا
باقی رہے نہ کوئی صلحا و اشقیا یک نام کے اوٹھیں گے ہزاراں نے یک ہزار
دھرتی سے اٹھ اٹھ چلیں گن اوگن لے ساتھ
پاپ پن اور گت اگت سب سائیں کے ہاتھ

عیسٰی نے جا کے عرض کری انے جناب حق چاروں طرف سے روئے زمیں ہوگئی ہے شق
حاضر ہے ہر گروہِ معاصی و مستحق تنزیہہ سے اشارہ ہووے جا پھر ایک بار
سن اگیان جگدیش کے آیو سب سنسار
ایک نہ آئیں فاطمہ جاے کرو منہار

آئیں نہیں ہیں فاطمۂ بنتِ مصطفٰیؐ جا کر لے آ بہ منت و الحاح والتجا
عیسٰی نے جا کے سارے مراتب کیئے ادا مرقد سے فاطمہ کے اٹھی آہ کی شرار
دکھیاری کی گور سے اٹھی اگن کی لوک
بیاکل ہوے عیسٰیؑ چلے سنت بڑی کوک
ہر چند میں نے عجز و الحاح کر کہا اور منتظر بھی گور کے پائیں کھڑا رہا
آتی ہے اوس مزار سے یک آہ کی صدا کانپے ہے ساری قبر از آں آہِ شعلہ بار
میں ہاریوں منہار کے وہ باد ریے سمہار
آہ کرت پر تھی جرت بن جل دیس پہاڑ
ختم النبی کو حکم ہوا جاؤ لامنا اور اس جناب ساتھ چلے مل کے انبیا
کہتے چلے یہ حور و ملائک و اصفیا کس حال سے اوٹھیں گی وہ خاتون بیقرار
دکھ باڑھا مانو سمد سو جسے وار نہ پار
دھیرج دیوا دھیر کا اے ہو سرجن ہار
مرقد پہ فاطمہ کے نبی جا کھڑا ہوا اور مرسل و ملک نے دعا دے کے یوں کہا
اٹھ کر چلو بتول یہی حق کی ہے رضا سب اہل حشر آج تمھارے ہیں انتظار
اٹھیں گور سے فاطمہ سیس لیئے چھار
دیکھ دکھیاری بھیس کو روئے سب سنسار

عمامہ خوں فشاں ہیں لئے سر پہ سرخ فام یک ہاتھ میں قمیص لئے نیلگوں تمام
یک ہاتھ میں ہے خوں سے رنگا جبۂ امام دوشوں پہ کرتے لال ہیں سہرا گلے میں ہار
ایک ہاتھ نیلا لبس دوجے کر رتنار
کاندھے پر کفنی پڑی گلے میں راتا ہار

اس حال سے اٹھیں گی وہ خاتون بحشرگاہ — ہووے گا حالِ حور وملائک زبس تباہ
سب انبیا و اصفیا روئیں گے کرکے آہ — عرصات حشر میں ہووے گا سخت انتشار
سر پر پاگ لٹک رہی رکت بھری تتار
کاندھوں پہ گرتے لیئے کہو کون بچار

تس بعد دو نہال امامت حسن حسین — تھے میرے لخت دل کے نبی کے دو نور عین
اول حسن کو شہر میں اپنے دیا نہ چین — زخمی کیا غریب کیا او دل فگار
نگرنگر رودت پھری کا ہو نہ پوچھا پیر
چھوں اور سری لبست کون بندھاوے دھیر

جس وقت فاطمہ یہ سنائیں گی ماجرا — کانپے گا عرش سن کے یہ احوال برملا
کرتو بیاں پکاریں گے اے واسیبتا — کیا حال ہے یہ دکھ کا کرو شرح اختصار
دکھ باڑھا مانو سمد سو جھے وار نہ پار
دھیرج دلوا دھیر کا اے ہو سرجن ہار

اب آگے فاطمہ کی شکایت کو کیا کہے — ختم الغنی کے رحم ورعایت کو کیا کہے
ان ظالموں کے ظلم وشقاوت کو کیا کہے — پڑھان او پر درود تو ہے جن کا جاں نثار
دایہ کرو نثار پہ اے ہو سرجن ہار
اور منتن کے ہیت سوں کرو دلشاد

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پریس دہلی ٹائٹل: دیال پریس دہلی

No. D-766
The Monthly JAMIA
P. O. Jamia Nagar, New Delhi-25
February

53—(3)

جلد —

سالانہ چندہ
چھ روپے

جامعہ

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۳	بابت ماہ مارچ ۱۹۶۶ء	شمارہ ۳

فہرست مضامین

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب
ترجمہ: نذیرالدین مینائی

ہماری تاریخ

"جنوری ۱۹۶۶ء کے پہلے ہفتہ میں عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے مورخین" کے موضوع پر شعبۂ تاریخ، جامعہ کالج کے زیر اہتمام چار روز کا سمینار ہوا، اس میں شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب نے جو افتتاحیہ خطبہ دیا وہ درج ذیل ہے، خطبہ انگریزی میں تھا، ادارہ جناب نذیرالدین مینائی کا ممنون ہے کہ انھوں نے جامعہ کے لئے اسے اردو میں منتقل کیا۔"

مدیر

دوستو اور ساتھیو!

جامعہ ملیہ اور اس سمینار میں جسے ہمارا شعبۂ تاریخ آپ کے جذبۂ خیر سگالی اور تعاون سے منعقد کر سکا ہے، آپ کا سواگت کرنا میرے لئے باعث مسرت ہے۔ اس سمینار کے افتتاح کرنے کی عزت مجھے بخشی گئی ہے، شاید اس عہدہ کی وجہ سے جو مجھے حاصل ہے، لیکن میں جامعہ کالج میں تاریخ کا استاد بھی ہوں اور اس حیثیت سے اس سمینار میں حصہ لینے والوں کی فہرست میں بھی میرا نام ہے۔ اس لئے آپ صرف یہ سمجھیں کہ میں اس بات کا اعلان کر رہا ہوں کہ وہ دسترخوان بچھ چکا ہے جس سے ہمیں ذہنی غذا ملے گی، میری خواہش ہے کہ سب لوگ جن میں میں خود شامل ہوں، اس میں شریک ہوں اور اپنی بھوک کو اچھی طرح تسکین دیں۔

آپ میں کچھ ایسے ہیں جنھیں یہ یاد ہوگا کہ گذشتہ سال شروع میں ہم نے اس سے ذرا

مختلف قسم کے سیمینار کئے تھے، اس وقت ایک بات جس پر ہم سب کا اتفاق تھا یہ تھی کہ جامعہ کی فضا میں کوئی ایسی بات ضرور پائی جاتی ہے جو آزادی کے ساتھ اظہار رائے کا پورا موقع دیتی ہے۔ میں آزادی کی تعریف کر کے اسے محدود کرنا نہیں چاہتا، میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ وہ فضا آج بھی موجود ہے، ہمارا کام یہ ہے کہ ہم ایک دوسرے کی نیک نیتی پر بھروسہ کریں اور اپنے خیالات بے جھجک اور ذہنی تحفظات کے بغیر ظاہر کریں۔

میرا خیال ہے کہ صرف یہی ایک ایسا طریقہ ہے جس سے ہم عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے اُن تاریخ نگاروں کی پیدا کی ہوئی مشکلات کو سمجھنے میں کامیاب ہو سکیں گے جن کی تصنیفیں ہم بحیثیت ماخذ کے استعمال کرنے پر مجبور ہیں۔ ہمارے ذہن کو ان تاریخ نگاروں کے اِس بنیادی نظریہ کا اسیر نہیں ہونا چاہیئے کہ تاریخ سیاسی اقتدار کی جدوجہد کے سوا اور کچھ نہیں، ساتھ ہی ہمیں وہ حالات بھی اپنے سامنے رکھنے چاہئیں جو ان کی نگارشات پر اثر انداز ہوئے، درباری مورخوں کو............ درباری شاعروں کا مقابلہ کرنا تھا۔ نثر لکھنے والوں کے سامنے یہ مشکل تھی کہ اُن کی کتابیں قابل مطالعہ نہیں سمجھی جائیں گی اگر وہ ادبی صنعتوں اور شاعروں کی مبالغہ آمیز ترکیبوں سے کام نہ لیں گے، مزید براں، ان سب سے کہیں اہم یہ بات ہے کہ ہمیں مورخ کو اس کی اپنی کمیونٹی کا نمائندہ نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اسے صاحب اقتدار افراد کی اس چھوٹی سی جماعت سے سروکار تھا جو برابر اپنی طاقت بڑھانے کی فکر میں رہتی تھی۔ اسے صرف مخصوص قسم کے واقعات سے دلچسپی تھی۔ یقیناً اُسے سچائی اور انصاف سے کوئی سروکار نہیں تھا، لیکن اسے بہرحال یہ ثابت کرنا ہوتا تھا کہ وہ ایک اخلاقی نظام کے وجود پر ایمان رکھتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ حالات کے تقاضے اور مطابقت کے لحاظ سے وہ سیاسی اقتدار اور حوصلوں کو مذہبی رنگ میں پیش کرتا تھا۔

ان مورخوں پر جن میں زیادہ تر مسلمان تھے جب ہم بحث کریں تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہمیں ابھی ہندوستانی مسلمانوں اور اُن رجحانات اور عوامل کا جو اُن کی جماعت میں کارفرما

ے ہیں، معقول مطالعہ کرنا ہے، اگر ہم ایسا کریں تو میرا خیال ہے کہ ہمیں اندازہ ہوگا کہ ہم لوگ
ا پسندی اور سادگی کے سبب غلط راستے پر پڑ گئے ہیں اور ہم نے ان کشمکشوں اور بے چینیوں
راندازکر دیا ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں کی یکجہتی اور اتحاد کا محض ایک نام رہ گیا تھا، حکومتیں جو
آپ کو مسلمان کہتی تھیں ان کی کوئی مذہبی اور اخلاقی اساس نہیں تھی اور محض فقہی مفروضوں
پر اپنے آپ کو مسلم کہہ سکتی تھیں مسلم شریعت کبھی قانون کی حیثیت سے نافذ نہیں رہی، اور
ایسا ہوا بھی تو وہ محض جزیہ لگانے کے لئے ایک بہانے کی صورت تھی۔ سرکاری علما صرف
یا اسلامی عقیدے اور شعار کے سنی حنفی طریقے سے سروکار رکھتے تھے اور بدعت و اختلاف
کرنے کے لئے اس قدر مضطرب اور فکرمند رہتے تھے کہ خود مذہبی اتحاد کی راہ میں خاص رکاوٹ
ے۔ مذہبی لحاظ سے صوفی بزرگ سب سے زیادہ مستعد اور فعال رہے اور انھیں میں
، وہ لوگ ملتے ہیں جنھوں نے مسلمان حکمرانوں اور مسلم حکومتوں سے کوئی تعلق نہیں رکھا کیونکہ
، وہ بنیادی طور پر غیر عادل اور غیر مذہبی تصور کرتے تھے، اور وہ لوگ بھی جنھوں نے آرتھوڈوکسی
، بنا پر رد کر دیا کہ یہ علاحدگی پسندی پر زور دیتی تھی۔ عام مسلمان پر اس قسم کے ناگوار اثرات
پڑتا تھا اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان کے جذبات و احساسات نے کوئی مخصوص راہ اختیار
۔ سماجی لحاظ سے مسلم کمیونٹی کبھی یک رنگ اور مربوط جماعت نہیں رہی۔ نسل، طبقے اور پیشے
پر اس میں انسانوں کی تقسیم ہوئی، خاص طور سے اس طبقہ میں جو سیاسی اقتدار کی جدوجہد
رہتا تھا، نسلی امتیازات مذہبی نقطہ نظر کے مقابلہ میں زیادہ فیصلہ کن ثابت ہوتے تھے۔
لیکن ہمیں صرف ہندوستان کے مسلم معاشرے ہی کا مطالعہ نہیں کرنا ہے۔ "ہندو" کا لفظ
نا ہی سادگی سے استعمال ہوتا رہا ہے جتنا کہ "مسلم"۔ ہو سکتا ہے کہ میرا خیال غلط ہو، لیکن
تا ہوں کہ خود "دھرم" سے اس کا تعلق جوڑا نہیں جا سکتا۔ جنھیں ہم ہندو اور مسلم کہتے ہیں اُن
نلاف اور کشمکش رہی ہے، ایسے امور بھی تھے اور اب بھی ہیں جن میں ایک کا دھرم دوسرے
بیت سے ٹکراتا ہے، لیکن یہ اختلاف اور تصادم مختلف طرح کے ہیں اور انھیں آپس میں گڈمڈ

نہیں کرنا چاہئے۔ دھرم نے ایک سماجی نظام متعین کیا ہے اور وہ خود اسی کا ایک اٹوٹ حصہ ہے، ہمیں اس نظام کو اسی صورت میں دیکھنا چاہیئے جیسا کہ وہ تاریخ میں رہا ہے، اور ہر سطح پر اقتدار کی جدوجہد اور سماجی اور معاشی زندگی پر اس نے جو اثر ڈالا ہے، اس کو جانچنا چاہیئے۔ تب ہمیں یہ معلوم ہوگا کہ جنھیں دھرم نے سیاسی اقتدار و اختیار کے استعمال کرنے کا حق دیا وہ اُن لوگوں کے مقابلہ میں صف آرا ہوئے جو انھیں اس حق سے محروم کر دینے پر تلے ہوئے تھے، اور جن کے لئے دھرم کی طرف سے تجارت کرنے اور دولت کمانے کا فریضہ مقرر ہوا تھا وہ اپنے کام سے سروکار رکھتے تھے، نہ کہ اُس سیاسی اقتدار سے جس کے تحت وہ اپنا کاروبار کرتے تھے، دہلی اور شمالی ہندوستان کے دوسرے بڑے شہروں کے سرمایہ دار ترکوں کی فتوحات سے خوفزدہ ہوئے ہوں گے اور دہلی سلطنت کے قیام کے بعد اپنی ذات برادری کے ضابطوں کی سختی سے پابندی کرنے لگے ہوں گے، لیکن پھر بھی وہ اپنا کاروبار کرتے رہے اور یقیناً انھوں نے اُن مواقع سے فائدہ اٹھایا ہوگا جو نئے حالات نے فراہم کئے ہوں گے۔ گاؤں کے سردار اور کسان چاہتے تھے کہ وہ بیرونی اقتدار سے آزاد رہیں اور دھرم سے متعلق ان کا جو تصور تھا اس کی وجہ سے وہ چھوٹی حملہ آور اور مسلمانوں میں کوئی فرق کرنے پر مائل نہیں ہوئے ہوں گے۔ دستکاروں نے مجموعی طور پر سیاسی انقلابات سے ضرور فائدہ اٹھایا ہوگا کیونکہ نیا حکمراں طبقہ خرچ کے اعتبار سے شاندار معیارِ زندگی کا قائل تھا اور اسے اپنے رنگارنگ اور ہر آن بدلتے ذوق کی تسکین کے لئے بے شمار چیزوں کی ضرورت تھی۔

ضرورت ہے کہ ان مسائل کا گہرا اور تفصیلی مطالعہ کیا جائے۔ میں نے ان کی طرف ...... صرف اس لئے اشارہ کیا ہے کہ اگر ہم محض جزئیات ہی پر نظر نہ رکھیں بلکہ "کل" کا جائزہ لیں تو ہماری تاریخ بالکل مختلف روپ میں ہمارے سامنے آئے گی، ہمیں اس میں وہ خصوصیتیں مل سکتی ہیں جو ہماری آج کی زندگی میں بھی موجود ہیں اور اُس وقت ہندوستان کی تاریخ، صحیح معنوں میں، ہماری اپنی تاریخ ہو سکتی ہے۔

میں اپنے اندر اکثر ایک طرح کی بے چینی محسوس کرتا ہوں ـــــ مجھے نہیں معلوم کہ میری اس بے چینی میں کتنے لوگ شریک ہیں ـــــ کہ ہماری تاریخ اب بھی ہم سے کوئی مختلف اور الگ چیز ہے، اور اس زمانے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، علمی لحاظ سے تو یہ تاریخ ہے اسی طرح جیسے یونان، روم اور عہد وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ جس سے ہم صرف تخیل کے سہارے اپنا رشتہ جوڑ سکتے ہیں کیونکہ یہ انسانی تجربوں کی تاریخ کا ایک اٹوٹ حصہ ہے لیکن وہ تاریخ ہماری اپنی تاریخ نہیں ہے۔ اسی طرح عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے مدبّر اور سیاستداں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ، ہمارے مسائل کے حل سے کوئی تعلق نہیں رکھتے، اُن کی کوششیں اور اُن کے کارنامے اُن کے اپنے ہیں اور انھیں پر ختم ہو جاتے ہیں، صوفی اور سنت زیادہ خوش نصیب رہے ہیں لیکن آج بھی انھیں ان کے معتقدوں نے آپس میں تقسیم کر رکھا ہے اور کچھ ہی موقعوں پر انھیں قومی حیثیت ی جاتی ہے۔ اگر ہم روحانی اور سماجی اثرات کا پتہ لگاتے ہیں تو ہمارا انتشار یہ نہیں ہوتا کا اصل اختلافات اتہ میں ہم آہنگی کی تلاش کریں بلکہ ہم بے ترتیبی اور اندازے سے اُن خطوط کو مٹانے کی کوشش رتے ہیں جو ہمیں حد فاصل کی شکل میں دکھائی دیتے ہیں، ہم میں کچھ وہ ہیں جو عہد وسطیٰ کی شخصیتوں ور واقعات سے اپنا تعلق تسلیم کرنے میں ناکام ہیں، یہ لوگ ایک دوسری انتہا کو پہونچتے ہیں ور دور ماضی میں حال کی پسندیدہ چیزوں میں سے اگر جدید ترین سائنسی دریافت اور مشینی ایجادات نہیں قوم پروری، جمہوریت اور لوکل سیلف گورنمنٹ کی شکلیں ضرور دیکھ لیتے ہیں اور اس پر یقین سا کھتے ہیں کہ انھوں نے ہماری تاریخ کے اس عنصر پر انگلی رکھ دی ہے جو حال کو ماضی سے تا ہے۔

لیکن اپنے رجحان کی اس پراگندگی کے لئے ہمیں مشکل ہی سے ذمہ دار ٹھہرایا جا سکتا ہے اگر رے ملک کی وسعت کو نظر میں رکھا جائے، اس کی وجہ سے پانچ ہزار برس کے طویل زمانے میں تنی سیاسی اکائیوں کے وجود کے کیا کیا امکانات رہے ہوں گے، اور کس کس طرح تہذیبیں ہدی کی فضائیں ابھریں، ہوئیں پھیلیں اور پھر ختم ہو گئی ہوں گی۔ اس طویل عرصہ میں دھرم کے تصور جیسی

متحد کرنے والی قوتیں بھی رہی ہیں لیکن یہ کسی صاحب نظر ہی کا کام رہا ہوگا کہ وہ کسی وجدانی لمحہ میں بہ زندگی کی حسین رنگا رنگی کو ایک مرکز پر لے آیا ہو، اگر ایسا ہوا ہے تو اس تجربہ کی کوئی شکل جو ایک طرح روحانی تجربہ ہے، اسی وقت ممکن ہوئی ہوگی جب تجرید اور تعمیم سے کام لیا گیا ہوگا۔ مزید براں تاریخ لکھنے میں ہم ایک ہی طرح کے اور متوازی واقعات سے اپنا دامن نہیں بچا سکتے، جن میں سے ایسے ہو سکتے ہیں جیسے افسانے میں گریز کی باتیں ہوتی ہیں، یا افسانہ در افسانہ قسم کے واقعات ہیں، لیکن جو کچھ بیان ہوگا اُس کا ڈھانچہ کم و بیش ویسا ہی ہوگا جیسے کتھا سرت ساگر جو ایسی کہانیوں کا مجموعہ ہے جن میں ربط محض اس وجہ سے محسوس ہوتا ہے کہ پڑھنے والے کا ان میں دل لگتا ہے یونانیوں کا تحقیق اور جستجو کا ایک طریقہ تھا، ہماری تاریخ اس لحاظ سے بھی تاریخ ہو سکتی ہے۔ کیا کبھی بھی ہو سکتا ہے کہ ہماری تاریخ ایسی کہانی بن جائے جسے بصیرت افروز دلآویزی کے ساتھ بیان کیا گیا ہو ؟

جب تک ہم اِس کی کوشش نہ کریں، ہم اس سوال کا جواب نہیں دے سکتے، اور میرا خیال ہے کہ ہم نے ابھی تک اس کے لئے کوئی کوشش نہیں کی ہے۔ اگر ہندوستان کی محبت جبر، مذہبی، علاقائی یا لسانی مفادات سے کسی بے اصول اور پرفریب وفاداری کا سایہ نہ پڑا ہو مورخ کو الہام بخشے اور عام انسانی قدریں اس کی رہنمائی کریں تو، ہمیں یقین رکھنا چاہیئے، ہندوستان کی تاریخ ایک بصیرت افروز اور دلآویز کہانی بن سکتی ہے۔ لیکن جب تک ہم ایک مثالی مورخ کا انتظار کریں، اس عرصہ میں ہم یہ کیوں نہ کرلیں کہ واقعات کی بے لاگ تعبیر اور انھیں سمجھنے کی کوشش کر کے ہم اس کے لئے زمین ہموار کریں۔ اس مشق کے لئے عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے مورخین بہترین مواد ہیں۔ ہمیں چاہیئے کہ ہم انھیں ہر پہلو سے پرکھیں، اُن کی کتابوں ہی کو نہیں اُن کے ذہنوں کو بھی پڑھیں اور اسے نہ بھولیں کہ تاریخ سے متعلق ہمارا مطمح نظر اتنا ہی تنگ اور ہماری رائیں داخلی رجحان اور بیرونی عوامل سے اتنی ہی متاثر ہو سکتی ہیں جتنی کہ ان مورخین کی۔ اس طرح کے جائزے اور خود اپنے جائزے سے نہ صرف تاریخی مطالعات کو فائدہ پہونچے گا بلکہ ہماری نظروں کا غبار

بھی دور ہوگا۔ ہم واقعات کو ان کے اصلی روپ میں دیکھ سکیں گے اور ہم میں اس طرح کے معقول قیاس کی صلاحیت بھی پیدا ہوگی جس کے بغیر بعض اوقات تاریخ بے ربط واقعات کا ایک پشتارہ بن کر رہ جاتی ہے۔ تاریخ مُردہ ماخذوں کے انبار سے پیدا نہیں ہوتی، وہ تو مورخ کے ذہن اور شعور میں جنم لیتی ہے۔

میں معذرت چاہوں گا اگر میں نے اس مختصر اور بے ربط تقریر میں نزاعی بحثیں چھیڑ دی ہوں۔ یہ خطرہ تو مول لینا ہی پڑتا ہے، احتیاط اور مصلحت کوشی میں کوئی فائدہ نہیں، پیش پا افتادہ توں کو دہرانے میں کوئی دانشمندی نہیں۔

ضیاء الحسن فاروقی

علامہ شبلی

(مورخ کی حیثیت سے)

پہلی قسط

کہا جاتا ہے کہ علامہ شبلی (۱۸۵۷ - ۱۹۱۴) کی ذہنی تربیت علی گڑھ میں ہوئی اور اس میں بڑی حد تک صداقت بھی ہے، لیکن اس سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ وہ فطری صلاحیتیں جو قدرت کے فیاض ہاتھوں سے انھیں ملی تھیں، اُن کا بھی اُن کی ذہنی ترقی میں بڑا حصہ تھا، بنجر زمین میں بیج ڈالنے سے کوئی نتیجہ نہیں نکلتا، اردو علم و ادب کی خوش قسمتی تھی کہ شبلی ایک عرصہ تک علی گڑھ سے وابستہ رہے یہ جوہرِ عالی شاید علی گڑھ کے بغیر اتنا کہیں اور نہ چمکتا۔ اپنے سرسید والے مضمون (جامعہ بابتہ ماہ فروری ۱۹۶۶ء) میں میں نے لکھا تھا کہ انھیں مسلمانوں کے ماضی سے خاص دلچسپی تھی اور اُن کا یہ رجحان اُن کی تحریروں اور کتابوں میں نمایاں ہے، یہ رجحان ترقی کر کے شبلی کے یہاں ایک تحریک بن گیا جو کبھی شعر العجم کی شکل میں، کبھی المامون والفاروق کی صورت میں، کبھی الکلام کے روپ میں، غرض علم و ادب کے مختلف گوشوں میں ان کے قلم کی جولانیوں کی بدولت مسلمانوں کے فکر و نظر پر پورے طور پر اثر انداز ہوئی۔ اس مضمون میں ہم بحیثیت مورخ کے اُن کے کام کا ایک جائزہ پیش کریں گے۔

شبلی کی تعلیم بھی سرسید کی طرح پرانے طرز پر ہوئی تھی، لیکن ان کا اسلامی علوم و ادب کا مطالعہ زیادہ وسیع اور گہرا تھا۔ علی گڑھ میں جب وہ استاد کی حیثیت سے گئے اس وقت بھی وہ تحصیل علم میں کوشاں رہے۔ سرسید کے طرزِ فکر کا اُن پر اثر پڑا اور اُن کے کتب خانے سے وہ برابر فائدہ اٹھاتے رہے، یہیں ان کی ملاقات پروفیسر آرنلڈ سے ہوئی جن کے علمی احسانات کا تذکرہ انھ

یک قصیدے میں کیا ہے؎

آرنلڈ آں کہ رفیق امت وہم استاد مرا!

آرنلڈ سے انھوں نے کسی قدر فرانسیسی سیکھی[1] اور انہی کے ذریعہ وہ یوروپ کے عالموں کے
نئے انداز نگارش، علمی تحقیقات اور تصانیف سے متعارف ہوئے، اس طرح قیام علی گڑھ شبلی
ذہنی و علمی سفر میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن یہ بات کسی قدر تعجب کی ہے کہ وہ سرسید کی
جدت پسندی سے بہت کم متاثر ہوئے، سرسید کو نئے زمانے کے چیلنجوں کا بھرپور احساس اور
ادراک تھا لیکن شبلی رفتہ رفتہ قدیمیت کی طرف جھکتے گئے اور ان کے یہاں ایک طرح کی رومانیت
پیدا ہو گئی جس سے وہ اپنے آپ کو کبھی الگ نہ کر سکے۔

شبلی مزاج کے اعتبار سے حسن پرست تھے، ماضی بھی حسین ہوتا ہے اور بلاشبہ مسلمانوں کا ماضی
عربستان اور ہندوستان کے باہر عظیم تہذیبی اور تمدنی کارناموں کے سبب بڑا تابناک تھا، ظاہر
ہے شبلی کی طبیعت کی افتاد کا تقاضا تھا کہ وہ مسلمانوں کے روشن اور بڑے کارناموں کو
پیش کریں، دوسری بڑی اور اہم وجہ اُن کی رومانیت کی یہ تھی کہ انیسویں صدی میں، اور خاص طور سے
اس صدی کے نصف آخر میں، اسلام اور مسلمانوں کے خلاف مغرب کے مستشرقین کے اعتراضات کی
رفتار بہت تیز ہو گئی تھی۔ قریب قریب ساری دنیائے اسلام یوروپین سامراج کے اثر میں آچکی تھی،
لے دے کے ایک عثمانی سلطنت، کمزور اور درماندہ، باقی رہ گئی تھی اور اس پر بھی آخری ضرب
لگانے کے منصوبے بن رہے تھے، اب علمی محاذ پر سامراجیوں کی کوشش یہ تھی کہ مسلمانوں کو اُن کے

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں یہ کسی قدر فرانسیسی بھی مولانا نے بھلا دی تھی۔ سیرۃ النبیؐ کے مقدمہ میں مولانا لکھتے
ہیں:

"ایک ضرورت یہ بھی تھی کہ یورپ میں آنحضرتؐ کے متعلق جو کچھ لکھا گیا ہے، اس سے واقفیت حاصل
کی جائے، میں بدقسمتی سے یورپ کی کوئی زبان نہیں جانتا، اس لئے ایک مکرر تصنیف کی ضرورت تھی..."
(سیرۃ النبی، طبع ششم، صفحہ ۱۱۰)

مذہب اور اُن کی تاریخ کی طرف سے بدظن کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ اس زمانے میں ہمیں ترکی، مصر، ایران، انڈونیشیا، ہندوستان، غرض ہر جگہ مسلم مفکرین اسلام اور اسلامی تہذیب کا دفاع کرتے نظر آتے ہیں؛ جدید تہذیب کو وہ اپنا نہیں سکتے تھے، سیاسی محاذ پر وہ بازی ہار چکے تھے، اب صرف ماضی کے عظیم کارناموں کی پونجی ان کے پاس تھی جس پر وہ ناز کرسکتے تھے، نامق کمال ترکی میں، مفتی محمد عبدہ مصر میں اور شبلی ہندوستان میں، سب اسی میں مبتلا نظر آتے ہیں اور حقیقت یہ ہے کہ ہم اس سلسلہ میں ان کی خدمات سے انکار نہیں کرسکتے، ہاں شبلی پر نامق اور محمد عبدہ کے مقابلہ میں، ہندوستان کے خاص حالات کے سبب، رومانیت کی گرفت زیادہ سخت رہی۔ سرسید بھی مسلمانوں کے ماضی سے بے تعلق نہیں تھے اور حالی (۱۸۳۷ - ۱۹۱۴) نے تو مسدس لکھ کر ان کے ماضی میں جان ڈالنے کی کوشش کی، لیکن شبلی نے اِن کے اسلاف کے روشن کارناموں کو نمایاں کرنے کا باقاعدہ پروگرام بنایا اور مسلمانوں کو ان کے عظیم تہذیبی ورثہ کی یاد دلائی، ان کی کتابیں اور مضامین اِس کے شاہد ہیں۔

شبلی کو اِس کا علم تھا کہ جدید علمی مذاق کیا اور جدید عہد کی علمیت کے تقاضے کیا ہیں، وہ علمی تحقیق کے نئے معیاروں سے بھی واقف تھے، لیکن ان کی رومانیت بعض اوقات انھیں داخلیت اور مدافعانہ طرزِ استدلال کی طرف لے جاتی تھی، اب آپ چاہے اِسے حالات کی مجبوری کہیئے یا ان کی طبیعت کی کمزوری، دوسری بات جو اس سلسلہ میں یاد رکھنی چاہیئے وہ یہ ہے کہ شبلی اگرچہ ابن خلدون کے بہت مداح تھے اور اِس کے فلسفۂ تاریخ سے متفق، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس وقت کے یوروپین مورخوں کے رومانی مکتب خیال سے بہت زیادہ متاثر تھے، کارلائل

۲۔ شبلی عربی کتابوں اور رسالوں کا پابندی سے مطالعہ کرتے تھے اور مصر کے عالموں کی قلمی کاوشوں سے جن میں اکثر مغربی فکر و رجحانات کی چھاپ ہوتی تھی، استفادہ کرتے رہتے تھے، اس کے علاوہ اپنے انگریزی داں دوستوں کے ذریعہ انگریزی کتابوں سے بھی باخبر رہتے تھے۔

اِس مکتب خیال کا ایک پُر جوش مبلغ تھا اور اس کی کتاب "ہیروز اینڈ ہیرو ورشپ" کا عربی ترجمہ انھوں نے پڑھا تھا۔ کارلائل تاریخ عالم کو صرف بڑی شخصیتوں کی تاریخ سمجھتا تھا، غالباً یہی وجہ ہے کہ تاریخ سے متعلق مولانا کا طرز فکر بھی سوانحی رہا اور اس میں عینیت کی چاشنی سے رومانیت کا رنگ اور چوکھا ہو گیا۔ یہ اردو میں تاریخ نگاری کے فن کے حق میں ایک ٹریجیڈی ہے کہ شبلی جیسا ذہین اور صاحب طرز مصنف کارلائل سے متاثر ہوا۔

بہرحال اپنے وقت کے مسلمان مورخوں میں شبلی ہی ایک ایسے شخص تھے جو تاریخ نگاری کے فن سے متعلق واضح نقطۂ نظر رکھتے تھے۔ اپنی مشہور کتاب الفاروق کے دیباچے میں انھوں نے اس کو کسی قدر صراحت سے بیان کیا ہے۔ مسلمانوں نے تاریخ نگاری کے فن کو بڑی خوبی سے برتا اور اسے کافی ترقی دی، شبلی نے قدما کے اس کارنامے کو سراہا ہے، مثلاً عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ (المتوفی ۲۷۶ھ)، الواقدی (المتوفی ۲۰۷ھ)، البلاذری (المتوفی ۲۷۹ھ)، الطبری (المتوفی ۳۱۰ھ) اور مسعودی (المتوفی ۳۴۶ھ) وہ لوگ تھے جنھوں نے بڑے پایے کی تاریخیں لکھیں، لیکن اس کے بعد پانچویں صدی ہجری کے آغاز سے انحطاط کا دور شروع ہوا، اس دور میں اگرچہ بے شمار مورخ گذرے ہیں جن میں ابن الاثیر سمعانی، ذہبی، ابوالفدا، نویری، سیوطی وغیرہ نے نہایت شہرت حاصل کی، لیکن افسوس ہے کہ ان لوگوں نے تاریخ کے ساتھ من حیث الفن کوئی احسان نہیں کیا۔ قدما کی جو خصوصیات تھیں وہ کھو دیں اور خود کوئی نئی بات پیدا نہیں کی، مثلاً قدما کی ایک یہ خصوصیت تھی کہ ہر تصنیف نئی معلومات پر مشتمل ہوتی تھی، متاخرین نے یہ طرز اختیار کیا کہ کوئی قدیم تصنیف سامنے رکھ لی اور بغیر اس کے کہ اس پر کچھ اضافہ کر سکیں تغیر اور اختصار کے ساتھ اس کا قالب بدل دیا...... قدما میں ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہ تمام واقعات کو حدیث کی طرح بسند متصل نقل کرتے تھے، متاخرین نے یہ التزام بالکل چھوڑ دیا۔ ایک اور خصوصیت قدما میں یہ تھی کہ وہ اگرچہ کسی عہد کی معاشرت و تمدن پر جدا عنوان نہیں قائم کرتے تھے لیکن ضمناً ان جزئیات کو لکھ جاتے تھے جن سے تمدن و معاشرت کا کچھ کچھ پتہ چلتا

تھا، متاخرین نے یہ خصوصیت بھی قائم نہ رکھی، لیکن اس عام نکتہ چینی میں ابن خلدون کا نام شامل نہیں ہے، اُس نے فلسفۂ تاریخ کا فن ایجاد کیا اور اس پر نہ صرف متاخرین بلکہ مسلمانوں کی کل قوم ناز کر سکتی ہے، اسی طرح اس کا شاگرد علامہ مقریزی بھی نکتہ چینی کی بجائے مدح وستائش کا مستحق ہے۔[۲]
شبلی کا خیال تھا کہ شروع کے مسلم مورخین کی جو خصوصیات تھیں وہ قابل قدر ہیں لیکن تاریخ نویسی کے فن نے رفتہ رفتہ جو ترقی کی تھی اور اس سلسلہ میں عہد جدید میں جو معیار مقرر ہوئے تھے ان کے پیش نظر قدما کی کاوشیں کچھ زیادہ مفید نہیں ہو سکتی تھیں، ایک بڑے مصنف نے جس کا نام انھوں نے نہیں لکھا ہے لیکن جس کے قول سے انھیں اتفاق معلوم ہوتا ہے، فن تاریخ کی ماہیت بتاتے ہوئے کہا ہے کہ "فطرت کے واقعات نے انسان کے حالات میں جو تغیرات پیدا کئے ہیں اور انسان نے عالم فطرت پر جو اثر ڈالا ہے، ان دونوں کے مجموعے کا نام تاریخ ہے[۳]۔" حقیقت یہ ہے کہ یہ تعریف بڑی جامع ہے، عالم فطرت میں واقع ہونے والے واقعات اور تبدیلیوں کا اثر انسانوں کی ساخت، مزاج اور فکر وعمل پر پڑتا ہے، پھر انسان کے فکر وعمل کی جولانیوں کی وجہ سے عالم فطرت کے بہت سے اسرار کھلتے رہے ہیں اور کھلتے رہیں گے، آدمی کی کہانی اسی عمل اور ردعمل کی داستان ہے۔ پھر دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ بغیر کسی سبب کے نہیں ہوتا اور جو کچھ ہوتا ہے وہ خود کسی آنے والے واقعہ کا سبب بن جاتا ہے، علت ومعلول کا یہ سلسلہ ابتدائے آفرینش سے جاری ہے اور جاری رہے گا، آدمی کی تاریخ اِس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے اور فن تاریخ اس کے علاوہ اور کیا کہ اُن واقعات وحالات کا پتہ لگایا جائے جن سے یہ معلوم ہو کر موجودہ زمانہ گزشتہ زمانہ سے کیوں کر بطور نتیجہ کے پیدا ہو گیا ہے، شبلی کے سامنے یہ حقیقتیں تھیں اسی لئے تاریخ نویسی کے لئے ذیل کی دو باتیں لازمی قرار دی ہیں:

۲۔ شبلی، الفاروق، قومی کتب خانہ، دلی (تاریخ طباعت درج نہیں)، صفحات ۵-۶

۳۔ الفاروق، صفحہ ۶

(۱) "یہ کہ جس عہد کا حال لکھا جائے اس زمانے کے ہر قسم کے واقعات قلمبند کیے جائیں یعنی تمدن، معاشرت، اخلاق، عادات، مذہب، ہر چیز کے متعلق معلومات کا سرمایہ مہیا کیا جائے۔"

(۲) "یہ کہ تمام واقعات میں سبب اور مسبب کا سلسلہ تلاش کیا جائے۔"⁵

پھر انھوں نے قدیم تاریخوں پر عالمانہ تبصرہ کرتے ہوئے ان کی خامیوں کو واضح کیا ہے اور اس سلسلہ میں یہ بتایا ہے کہ چونکہ اس دور میں شخصی سلطنتوں کا رواج رہا اس لئے عام لوگوں کی زندگی اور عام معاشرت و معیشت کی طرف توجہ بہت کم رہی، واقعات میں سلسلۂ اسباب کو تلاش کرنے کی زحمت اس لئے نہیں اٹھائی گئی کہ تاریخ نگار عقلی علوم اور فلسفے سے واقفیت نہیں رکھتے تھے اور محض روایات کو جمع کر دیتے تھے، شروع میں تو روایتوں کے سلسلے میں اسناد پر اہمیت دی جاتی تھی لیکن بعد میں تو اس کی طرف سے بھی بے اعتنائی برتی گئی، اس کے علاوہ ایک اور وجہ تاریخ کے فن کے ناتمام رہنے کی یہ بھی تھی کہ مورخین واقعات سے متعلق علوم سے عام طور پر واقف نہیں ہوتے تھے، اس اجمال کی تفصیل شبلی نے اس طرح کی ہے:

"ایک بڑا سبب جس کی وجہ سے تاریخ کا فن نہ صرف مسلمانوں میں بلکہ تمام قوموں میں ناتمام رہا یہ ہے کہ تاریخ میں جو واقعات مذکور ہوتے ہیں اُن کو مختلف فنون سے رابطہ ہوتا ہے، مثلاً لڑائی کے واقعات فن حرب سے، انتظامی امور قانون سے، اخلاقی تذکرے علم اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں۔ مورخ اگر ان تمام امور کا ماہر ہو تو واقعات کو علمی حیثیت سے دیکھ سکتا ہے ورنہ اس کی نظر اس قسم کی سرسری اور سطحی ہوگی جیسی کہ ایک عامی کی ہو سکتی ہے ...... یہی سبب ہے کہ تاریخوں میں حالات جنگ کے ہزاروں صفحے پڑھ کر بھی جنگ کے اصول پر کوئی معتدبہ اطلاع نہیں ہوتی۔

"انتظامی امور کے ذکر میں قانونی حیثیت کا اسی وجہ سے پتہ نہیں لگتا کہ مورخ خود قانون

۵۔ الفاروق، صفحہ ۶

دال نہ تھے، اگر خوش قسمتی سے تاریخ کا فن ان لوگوں کے ہاتھ میں رہا ہوتا جو تاریخ کے ساتھ فن جنگ، اصول قانون، اصول سیاست، علم اخلاق سے بھی آشنا ہوتے تو آج یہ فن کہاں سے کہاں پہونچا ہوتا۔[۶]

میرے خیال میں مذکورہ بالا جملوں میں شبلی نے بڑے پتہ کی بات کہی ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ پہ بھی اور آج بھی ہمارے یہاں عام طور پر سیاسی تاریخیں لکھی گئیں اور وہ بھی خامیوں سے بھری ہ اس کی وجہ وہی ہے جس کی طرف شبلی نے اشارہ کیا ہے۔ آج اس عہدِ جدید میں بھی ہماری قوم ک بڑا مورخ پیدا نہیں کرسکی، یہ اس لئے کہ آج کے مورخین دوسرے ضروری فنون تو بڑی بات خود فلسفۂ تاریخ سے بھی واقفیت نہیں رکھتے، مثلاً آج اس کا بڑا چرچا ہے کہ ہندوستا کے عہدِ وسطی کی سماجی اور تہذیبی تاریخ لکھی جائے، لیکن اس کے لئے جن مختلف علوم و ف سے آشنا ہونے کی ضرورت ہے ان سے ہمارے مورخ واقف نہیں، افسوس اور حی اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ لکھنے والے فارسی زبان پر قدرت نہیں رکھتے اور ترک اور مغلوں کے عہد کی تاریخ لکھتے ہیں اور ان کی کتابیں زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر داخل نصاب ہ ہیں۔

شبلی نے اپنی بحث کے دوران یہ سوال اٹھایا ہے کہ تاریخ کی کتابوں میں اگر ہمیں محض وا ہی ملتے ہیں تو سب سے اہم مسئلہ یہ ہے کہ خود ان واقعات کی صحت پر کہاں تک اعتبار کیا جا واقعات کو جانچنے کے صرف دو طریقے ہیں، روایت اور درایت ــــــ "روایت سے یہ مراد کہ جو واقعہ بیان کیا جائے اس شخص کے ذریعہ سے بیان کیا جائے جو خود اس واقعہ میں موجود تھا اور سے لے کر اخیر راوی تک روایت کا سلسلہ متصل کیا جائے، اس کے ساتھ تمام راویوں کی نسبت تحقیق کیا جائے کہ وہ صحیح الروایت اور ضابط تھے یا نہیں۔"[۷] مسلمانوں نے علم حدیث اور فن

۶۔ الفاروق، صفحہ ۷۔

و بہت ترقی دی تھی اور اس کی وجہ سے ان کی تاریخوں میں بھی روایتوں کی جانچ اور تنقید کا سخت اور صحیح معیار ملتا ہے، لیکن درایت کا طریقہ عام طور سے نہیں برتا گیا۔ درایت سے مراد یہ ہے کہ عقل سلیم اور اصول عقلی کی روشنی میں واقعات کو جانچا اور ماخذوں کو پرکھا جائے۔ اس سلسلہ میں شبلی نے ابن خلدون کا حوالہ دیا ہے اور اس کے خیال سے اتفاق کرتے ہوئے لکھا ہے:

"علامہ ابن خلدون نے جو آٹھویں صدی ہجری میں گذرا ہے جب فلسفۂ تاریخ کی بنیاد ڈالی تو درایت کے اصول نہایت نکتہ سنجی اور باریک بینی کے ساتھ مرتب کیے، چنانچہ اپنی کتاب کے دیباچہ میں لکھتا ہے: 'خبروں میں اگر صرف روایت پر اعتبار کر لیا جائے اور عادت کے اصول اور سیاست کے قواعد اور انسانی سوسائٹی کے اقتضا کا لحاظ اچھی طرح نہ کیا جائے اور غائب کو حاضر پر اور حال کو گذشتہ پر قیاس نہ کیا جائے تو اکثر لغزش ہوگی'۔

"علامہ موصوف نے تصریح کی ہے کہ واقعہ کی تحقیق کے لئے راویوں کی جرح و تعدیل سے بحث نہیں کرنی چاہیے بلکہ یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعہ فی نفسہ ممکن بھی ہے یا نہیں کیونکہ اگر واقعہ کا ہونا ممکن ہی نہیں تو راوی کا عادل ہونا بیکار ہے، علامہ موصوف نے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ ان موقعوں میں امکان سے امکان عقلی مراد نہیں بلکہ اصول عادت اور قواعد تمدن کی رو سے ممکن ہونا مراد ہے۔" (الفاروق: صفحہ ۸)

درایت کے طریقہ کی طرف سے اس قدر غفلت برتی گئی کہ خود ابن خلدون نے جس کا مقدمہ فن تاریخ کی آبرو ہے اور جس نے اس فن کے اصول و آئین مرتب کیے، اپنی تاریخ اسی اگلی طرز پر لکھی۔ شبلی نے جب الفاروق لکھنے کا ارادہ کیا تو انھیں اُن قدیم تاریخوں کی خامیوں

۸۔ ڈاکٹر اسپرنگر نے حافظ ابن حجر کی کتاب الاصابۃ فی احوال الصحابہ کے دیباچہ میں لکھا ہے کہ "نہ کوئی قوم دنیا میں ایسی گزری، نہ آج موجود ہے جس نے مسلمانوں کی طرح اسماء الرجال سا عظیم الشان فن ایجاد کیا ہو جس کی بدولت آج پانچ لاکھ شخصوں کا حال معلوم ہو سکتا ہے۔" دیکھئے شبلی کی سیرۃ النبیؐ (طبع ششم) صفحات ۴۰-۴۱

کا احساس تھا جنھیں وہ اپنے موضوع کے لئے ماخذ بنا سکتے تھے، اس سلسلے میں انھوں نے تفصیل سے اس کا ذکر اور ماخذوں پر تبصرہ کیا ہے، اس سے ان کی تاریخی بصیرت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، اس موقع پر یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ شاہ ولی اللہؒ نے اپنی مشہور کتاب "ازالۃ الخفاء کے لئے جو ماخذ منتخب کیا تھا، شبلی نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ اس میں نہایت کثرت سے موضوع اور ضعیف روایتیں مذکور ہیں، اس لئے میں نے دانستہ اس سے احتراز کیا ہے[۹]" الفاروق میں جیسا کہ ان کی تحریر سے ظاہر ہوتا ہے انھوں نے درایت کے جن اصولوں سے کام لیا ہے وہ حسب ذیل ہیں:-

"(۱) واقعہ مذکورہ اصول عادت کی رو سے ممکن ہے یا نہیں۔

(۲) اس زمانہ میں لوگوں کا میلان عام واقعہ کے مخالف تھا یا موافق۔

(۳) واقعہ اگر کسی حد تک غیر معمولی ہے تو اسی نسبت سے ثبوت کی شہادت زیادہ قوی ہے یا نہیں۔

(۴) اس امر کی تفتیش کہ راوی جس چیز کو واقعہ ظاہر کرتا ہے اس میں اس کے قیاس ورائے کا کس قدر حصہ شامل ہے۔

(۵) راوی نے واقعہ کو جس صورت میں ظاہر کیا وہ واقعہ کی پوری تصویر ہے یا اس امر کا احتمال ہے کہ راوی اس کے ہر پہلو پر نظر نہیں ڈال سکا اور واقعہ کی تمام خصوصیتیں نظر میں نہ آسکیں۔

(۶) اس بات کا اندازہ کہ زمانے کے امتداد اور مختلف راویوں کے طریقۂ ادا نے روایت میں کیا کیا اور کس کس قسم کے تغیرات پیدا کر دیئے ہیں[۱۰]"

پھر ان اصولوں کی روشنی میں انھوں نے عمر فاروقؓ سے متعلق کئی روایتوں پر جرح کی ہے اور ثابت

۹۔ الفاروق، ص ۸ ــــ شاہ صاحبؒ کی کتاب کا ماخذ "ریاض النضرۃ لمحب الطبری" ہے۔

۱۰۔ الفاروق صفحہ ۹

کیا ہے کہ کس طرح واقعہ کی روایت پر مختلف چیزیں اثر انداز ہوئیں اور واقعہ کچھ سے کچھ ہو گیا۔ اس سلسلہ میں ان کی بحثیں بڑی عالمانہ اور مورخانہ ہیں اور عہد جدید کی علمیت کے معیار پر پوری اترتی ہیں۔

شبلی اس کے حق میں تھے کہ مورخ کو قیاس اور اجتہاد سے کام لینا چاہئے اس لئے کہ اسباب وعلل کا سلسلہ ملانے میں عام طور پر اس سے مفر نہیں، لیکن ایسا کرنے میں اعتدال اور احتیاط کا دامن نہیں چھوڑنا چاہئے، واقعات کی ترتیب اس طرح نہیں ہونی چاہئے کہ اس سے پہلے سے طے کئے ہوئے کسی مقصد کو پورا کرنا مقصود ہو، مورخ کے لئے یہ لازمی ہے کہ جب اجتہاد و قیاس کی ضرورت ہو تو وہ اسے واقعہ میں اس قدر مخلوط کردے کہ دونوں کو الگ نہ کیا جاسکے، اسی طرح وہ طرز تحریر کی طرف سے بھی غافل نہیں تھے، وہ تاریخ اور انشا پردازی کی حدوں کو پہچانتے تھے اور ان کے فرق سے واقف تھے، چنانچہ اس سلسلے میں اُن کی رائے واضح ہے، وہ لکھتے ہیں:-

"مورخ کا اصلی فرض یہ ہے کہ وہ سادہ واقعہ نگاری کی حد سے تجاوز نہ کرنے پائے، یوروپ میں آج کل جو بڑا مورخ گذرا ہے اور جو طرز حال کا موجد ہے، رینکی[11] ہے، اس کی تعریف ایک پروفیسر نے ان الفاظ میں کی ہے: اس نے تاریخ میں شاعری سے کام نہیں لیا، وہ نہ ملک کا ہمدرد بنا نہ مذہب اور قوم کا طرفدار ہوا، کسی واقعہ کے بیان کرنے میں مطلق پتہ نہیں لگتا کہ وہ کن باتوں سے خوش ہوتا ہے اور اس کا ذاتی اعتقاد کیا ہے[12]۔"

یہی وہ اصول ہیں جن پر مورخ کو عمل کرنا چاہئے، لیکن افسوس ہے کہ شبلی خود پورے طور پر ان اصولوں کے مطابق اپنی تاریخی کتابیں اور مضامین نہیں لکھ سکے، وہ خود ان تمام علوم و فنون

۱۱- Ranke

۱۲- الفاروق، صفحہ ۱۱۔

سے واقف نہیں تھے جن کا جاننا، اُن کے اپنے قول کے مطابق، مورخ کے لئے ضروری ہے، وہ یہ کہ ان کی تعلیم روایتی طرز پر ہوئی تھی، خاص طور سے ادب اور علم الکلام اُن کے خاص موضوع تھے پھر انھیں اسلامی تہذیب کے دفاع اور اِس کے عظیم کارناموں کو اجاگر کرنے کا فرض بھی پورا کرنا تھا، ان امور کے سبب تاریخ اُن کے نزدیک علمی اور تہذیبی واقعات اور کارناموں تک سمٹ کر رہ گئی اور انسانی معاشرہ کی سیاسی، سماجی اور مادی ترقی کی حیثیت محض ثانوی رہی، مزید براں کارا کے اثر سے وہ ناموران اسلام کی تاریخ کو اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ سمجھ بیٹھے، الفاروق میں عقیدہ اور المامون میں معذرت کی جھلک بھی صاف نمایاں ہے۔

شبلی نے تاریخی موضوعات پر جو کچھ لکھا اُسے ہم اپنی آسانی کے لئے دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں، ایک وہ جس کا تعلق تاریخ ہند کی شخصیتوں اور موضوعات سے ہے اور دوسرا وہ جو دنیائے اسلا کے بڑے کینوس سے متعلق ہے۔ جہاں تک پہلے حصہ کا تعلق ہے، ان کی قلمی کاوشیں محدود اور سرسرا ہیں، ظاہر ہے کہ ہم ان سے یہ توقع نہیں کر سکتے تھے کہ وہ البوریحان البیرونی کی طرح سنسکرت اور پالی زبان پر قدرت حاصل کر کے قدیم ہندوستان کی تاریخ لکھتے۔ انھوں نے عہد وسطی کے ہندوستان کے متعلق کچھ ضرور لکھا ہے لیکن بہت کم، اور یہ ایک اہم بات ہے جو ہمیں یاد رکھنی چاہیے شبلی دنیائے اسلام کو اپنا وطن[۱۳] اور اس کی تاریخ کو اپنی قومی تاریخ تصور کرتے تھے، المامون کے مقدمہ میں وہ لکھتے ہیں:

"..... آج جو زبان (اردو) ہماری عام ضرورتوں کی کفیل ہے، اس کے خزانے میں قومی تاریخ کا جس قدر سرمایہ ہے، ضرورت سے بہت کم ہے، ہندوستان کی بہت سی تاریخیں لکھی گئیں اور مغلیہ و تیموریہ کے کارنامے بڑی آب و تاب سے دکھائے گئے، لیکن یہ ظاہر

۱۳۔ اس نوتیہ پر شبلی کی ڈالی ہوئی روایت کے حامل علامہ اقبال کا یہ مصرع یاد رکھئے۔ ؎

اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

ہے کہ ہندوستان کی مجموعی تاریخ بھی ہماری قومی تاریخ[14] کا ایک بہت چھوٹا حصہ ہے[15]....."

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ہندوستان سے باہر اسلام، اس کے ناموروں اور ان کے کارناموں کے متعلق کافی لکھا اور بہت محنت اور جانفشانی سے لکھا۔ ان کا رسالہ "اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر" واحد کتاب یا کتابچہ ہے جو انھوں نے ہندوستان کی تاریخ اور تمدن کے موضوع سے متعلق لکھا، اس کے علاوہ اُن کے چند مضامین اور ہیں، مثلاً گلبدن بیگم کا ہمایوں نامہ، تزک جہانگیری، ماثر رحیمی، زیب النساء، ہندوستان میں اسلامی حکومت کے تمدن کا اثر، مسلمانوں کی علمی بے تعصبی اور ہمارے ہندو بھائیوں کی ناسپاسی، بھاشا زبان اور مسلمان اور تحفۃ الہند،

(۱) اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر: اردو زبان میں تاریخ ہند پر اور کتابیں بہت کم..... لکھی گئی ہیں، یہ رسالہ ان میں سے ایک ہے اور اورنگ زیب کے دفاع میں ہے، شبلی کا خیال ہے کہ اورنگ زیب کو ہمیشہ غلط رنگ میں پیش کیا گیا ہے اور انگریز مورخوں اور ان ہندوستانیوں نے جنھوں نے انگریزوں کی آنکھ بند کر کے پیروی کی ہے، اس جلیل القدر بادشاہ کے ساتھ بڑی ناانصافی کی ہے۔ درحقیقت اس موضوع پر قلم اٹھانے کی تحریک مولانا محمد علی مرحوم نے ۱۹۰۶ء میں کی تھی جب وہ بڑودہ میں ملازم تھے اور شبلی اس زمانے میں اپنے بمبئی کے سفر کے دوران بڑودہ گئے تھے، سید سلیمان ندوی مرحوم نے اس کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے: " ان (محمد علی) کے اصرار پر وہ بڑودہ گئے اور ان ہی کے مکان پر قیام کیا، اسی زمانۂ قیام میں انھوں نے مولانا سے یہ تحریک

۱۴۔ سیاسی لحاظ سے شبلی سرسید اور ان کے مکتب خیال کے لوگوں کے برخلاف انگریز دشمن اور نیشلسٹ تھے، لیکن ان کی انگریز دشمنی اور نیشلزم کی بنیاد وطنیت کے تصور پر نہیں تھی، ان کی نسل کے بہت سے ترک اور عرب علماء بھی ابھی اتحاد اسلامی کے خواب کو قابل عمل سمجھتے تھے، پہلی جنگ عظیم کے دوران یہ خواب بے حقیقت ثابت ہوگیا لیکن اس وقت شبلی اس دنیا سے رخصت ہو چکے تھے۔

۱۵۔ المامون، دار المصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۲۶ء، صفحہ ۷۔

کی کہ وہ عالمگیر کے الزامات کی تحقیق و جواب میں مفصل مضمون لکھیں، مولانا نے اس کو منظور کیا، چنانچہ اس سلسلہ کا پہلا نمبر واپسی کے بعد ۵ دسمبر ۱۹۰۶ء میں لکھا گیا اور اسی مہینے کے الندوہ میں شائع ہوا، سوا برس کے بعد ۶ نمبروں میں مارچ ۱۹۰۸ء میں یہ سلسلہ ختم ہوا اور نہایت مقبول ہوا....[16]

مضامین کا یہ مجموعہ جو بعد میں کتابچہ کی شکل میں شائع ہوا، اوریجنل ہے اور مستند تاریخی ماخذوں کی بنیاد پر لکھا گیا ہے، الزامات کے جواب میں انھوں نے جو دلیلیں دی ہیں وہ سیاسی نوعیت کی ہیں لیکن اُن کا مذہبی رجحان بھی ظاہر ہے اور اورنگ زیب کے عہد سے متعلق بعد میں جو دستاویزیں ملی ہیں اور جو اس وقت انھیں حاصل نہیں تھیں، ان کی بنیاد پر کئی باتوں میں اُن کی تردید کی جاسکتی ہے، انگریز مصنفین مثلاً الفنسٹن اور لیین پول پر ان کی تنقید اہمیت رکھتی ہے، اس لئے کہ اس زمانے میں اتحاد اسلامی اور بین اسلامی سے متعلق ان کا خیال پختہ ہوچکا تھا اور اس کی وجہ سے وہ انگریزی سامراج اور انگریزوں کے سخت مخالف تھے، علی گڑھ تحریک سے بھی ان کے اختلافات بڑھ گئے تھے، مزید براں وہ اُس وقت ایسی کوئی بات نہیں لکھنا چاہتے تھے جس سے قومی اختلافات میں اضافہ ہو۔ اورنگ زیب پر جو الزامات ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اُس نے ہندوؤں کے مندر ڈھائے، مولانا کہتے ہیں کہ یہ الزام شاہجہاں پر بھی ہے اور اسے ثابت بھی کیا جاسکتا ہے لیکن وہ سوال کرتے ہیں کہ آخر اس کی کیا وجہ ہے کہ شاہجہاں کے الزامات کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں اور عالمگیر کے وہی الزامات افسانۂ بزم وانجمن ہیں...... اس عقدہ کا حل کرنا اگرچہ ایک تاریخی فرض ہے لیکن اس سے اکثر قومی تفرقہ کو تحریک ہوتی ہے۔[17] اس کتابچہ میں چند متنازع فیہ مسئلوں اور واقعات کو جانچا گیا ہے اور دلیلوں اور مستند تاریخی حوالوں سے اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ ناروا داری اور عہد شکنی کے جو الزامات اورنگ زیب کے خلاف لگائے جاتے ہیں ان کا کوئی جواز نہیں ہے اور شیعی

۱۶۔ سید سلیمان ندوی، حیات شبلی، دار المصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۴۳ء، صفحہ ۴۵۴

۱۷۔ اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر، مکتبہ جامعہ ملیہ، علی گڑھ، ۱۹۲۴ء، صفحات ۲-۳

انگریز مصنفوں نے جان بوجھ کر واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے، شبلی سنی حنفی تھے اور اس پر انھیں فخر تھا، اسی لئے غالباً باوجود اس کوشش کے کہ معروضیت کا دامن ان کے ہاتھ سے نہ چھوٹنے پائے، وہ بالکل غیر جانبدار نہیں رہ سکے ہیں، یہ بات اس بنا پر کہی جا رہی ہے کہ ان کے انداز نگارش اور دلیلوں کی ترتیب سے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اورنگ زیب کی مذہبیت، حکومت کے کاروبار میں مذہبی اصولوں پر اس کے عمل اور دارا شکوہ کے مذہبی خیالات سے اس کی ناپسندیدگی کی تائید میں ہیں،

(۲) ہمایوں نامہ، ماثر رحیمی اور تزک جہانگیری: شبلی کے یہ تینوں مضامین[۸۱] دراصل ایک طرح کی ادبی تقریظیں ہیں، یہ علی الترتیب ۱۹۰۷ء، ۱۹۰۸ء اور ۱۹۱۰ء میں رسالہ الندوہ (لکھنؤ) میں شائع ہوئے، ان مضامین کے لکھنے اور شائع کرنے کا مقصد، ایسا معلوم ہوتا ہے، یہ تھا کہ اردو پڑھنے والے حلقے میں ان تاریخی ماخذوں کو متعارف کیا جائے اور ہندوستان کے مسلم حکمرانوں اور امراء کے شاندار کارناموں کو عام کیا جائے۔ یہ کام کوئی اور بھی کر سکتا تھا اور صرف اتنے میں شبلی کی کوئی بڑائی نہیں، دراصل ان کی عظمت اس میں ہے کہ ان میں تاریخ کا شعور بدرجۂ اتم تھا اور اس کے ساتھ انھیں اس کی فکر بھی تھی کہ ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ، مستند اور بجنسل ماخذوں کی معقول، بے لاگ اور ایماندارانہ جانچ اور پرکھ کے بعد، ازسر نو لکھی جائے، انھوں نے ان کتابوں کو اسی نقطۂ نظر سے جانچا ہے اور پھر اس لحاظ سے ان کی اہمیت بتائی ہے کہ یہ کتابیں بنیادی ماخذ ہیں اور ان سے مغلوں کے تہذیبی کارناموں سے متعلق باوثوق معلومات حاصل ہوتی ہیں، یہ صحیح ہے کہ کہیں کہیں معذرت اور مدافعت کی جھلکیاں ہیں، لیکن مجموعی اعتبار سے یہ تحریریں اس کی شاہد ہیں کہ شبلی طبعاً مورخ تھے اور اپنی قوم کو تاریخ کا درس دینا چاہتے تھے۔

۸۱۔ مقالات شبلی (تنقیدی)، جلد چہارم، اعظم گڑھ، ۱۹۳۴ء، صفحات ۵۴ – ۱۱۴

(۳) زیب النسار : اورنگ زیب کی بیٹی زیب النسار کی لائف سے متعلق یہ چھوٹا سا مضمو
۱۹۰۹ء میں الندوہ میں شائع ہوا تھا۔ اس مضمون کے لکھنے کی تحریک یوں ہوئی کہ اُس زمانے
میں ایک انگریزی رسالے انڈین میگزین اور ریویو میں زیب النسار پر ایک سستے قسم کا مضم
چھپا جس میں شہزادی کے متعلق بے بنیاد، جھوٹ اور گمراہ کن باتیں کہی گئی تھیں، اس میں شبلی
اس بات پر افسوس کیا ہے کہ انگریز مصنفین جو غلطیاں کرتے ہیں وہ عام طور پر پھیل جاتی ہیں
پھر اس کا اعادہ ہوتا رہتا ہے اور اس سے "مسلمانوں کے اخلاق اور عادات کی نسبت نہایت
برے خیالات پیدا ہوتے ہیں[19]" ان تمہیدی جملوں کے بعد انھوں نے زیب النسار کی زندگ
کے حالات، مستند تذکروں اور معاصرین کی کتابوں سے اخذ کر کے لکھے ہیں، ماثر الامرار،
ماثر عالمگیری، سرو آزاد، خزانۂ عامرہ، عالمگیر نامہ، ید بیضا اور مخزن الغرائب سے انھوں
جو حوالے دئے ہیں اُن کی مدد سے اس مغل شہزادی کی جو تصویر ابھرتی ہے وہ یہ ہے کہ
ایک مہذب، تعلیم یافتہ، اچھی اور دلکش عادتوں کی حامل اور دیگر کمالات ظاہری و معنوی
ممتاز عورت تھی۔

(۴) ہندوستان میں اسلامی حکومت کے تمدن کا اثر : اس مضمون[20] میں علامہ نے "اس
حکومت" کا جو لفظ استعمال کیا ہے، اُس سے ناظرین نہ گھبرائیں، اُن کا مطلب اس سے
"مسلمانوں کی حکومت" ہے، حقیقت یہ ہے کہ ہمارے علمار اس طرح کی اصطلاحوں میں ذر
غیر محتاط واقع ہوئے ہیں، بس اور کوئی بات نہیں ہے ورنہ "اسلامی" اور "مسلمانوں کی"
فرق سے وہ اچھی طرح واقف ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ شبلی چونکہ ایک مورخ کی باریک بیں نظر رکھ
تھے اس لئے انھیں زیادہ احتیاط سے کام لینا چاہئے تھا،

۱۹۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ اول)، جلد پنجم، زیب النسار، اعظم گڑھ، ۱۹۳۶ء، صفحہ ۱۰۶۔

۲۰۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم)، جلد ششم، ۱۹۳۷ء، صفحات ۱۹۴ — ۲۱۶

یہ مضمون ایک مختصر سی تمہید سے شروع ہوتا ہے اور میرا خیال ہے کہ ایک حد تک اس سے تاریخ سے متعلق شبلی کے نقطۂ نظر کا پتہ چلتا ہے، وہ لکھتے ہیں :۔

"کسی غیر قوم کا کسی غیر ملک پر قبضہ کرنا کوئی جرم نہیں، ورنہ دنیا کے سب سے بڑے فاتح سب سے بڑے مجرم ہوں گے لیکن یہ دیکھنا چاہیے کہ فاتح قوم نے ملک کی تہذیب و تمدن پر کیا اثر پیدا کیا۔ چنگیز خاں فتوحات کے لحاظ سے دنیا کا فاتح اعظم ہے لیکن اس کی داستان کا ایک ایک حرف خون سے رنگین ہے، مرہٹے ایک زمانے میں تمام ہندوستان پر چھا گئے لیکن اس طرح کر آندھی کی طرح اٹھے، لوٹا مارا، چوتھ وصول کی اور نکل گئے، بخلاف اس کے متمدن قوم جب کسی ملک پر قبضہ کرتی ہے تو وہاں کی تہذیب و تمدن دفعۃً بدل جاتی ہے، سفر کے وسائل، رہنے سہنے کے طور، کھانے پینے کے طریقے، وضع و لباس کا انداز، مکانوں کی سجاوٹ، گھروں کی صفائی، تجارت کے سامان، صنعت و حرفت کی حالت، ہر چیز ایک نیا عالم نظر آتا ہے، اور گو مفتوح قوم ضد سے احسان نہ مانے، لیکن در و دیوار شکر گزاری کی صدائیں آتی ہیں۔"

اس میں اُسی رجحان کی جھلک ہے جو حالی اور ذکاء اللہ وغیرہ کے یہاں بھی ملتا ہے، یعنی اسلام سے پہلے دنیا میں ہر طرف اندھیرا پھیلا ہوا تھا، اور جہاں تک ہندوستان کا تعلق ہے اہل ہند کے پاس کوئی ایسی چیز نہیں تھی جو قابل ذکر ہو، البیرونی نے اپنی کتاب الہند میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے کس قدر مختلف ہے یہ رجحان، مضمون بہر حال قابل مطالعہ ہے اور شبلی نے ثابت کیا ہے کہ مسلمان کتنی ہی چیزیں اپنے ساتھ ہندوستان لے آئے، اس مضمون کے خاص ماخذ تزک بابری، قانی خاں، تزک جہانگیری، آئین اکبری اور ماثر الامراء ہیں۔

(۵) مسلمانوں کی علمی بے تعصبی اور ہمارے ہندو بھائیوں کی ناسپاسی : اس مضمون[۲۱] سے یہ

۲۱۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم)، جلد ششم، ۱۹۳۷ء، صفحات ۲۱۷–۲۳۴

ثابت کرنا مقصود تھا کہ مسلمان علم وفن کے قدردان تھے اور ان کو تعلیم دی گئی تھی کہ علم مسلمانو
کھویا ہوا سرمایہ ہے، جہاں یہ ملے وہ انھیں کا ہے، ہندوستان آنے سے قبل بھی وہ علم وفن
متلاشی رہے تھے اور جب وہ ہندوستان آئے تو یہ روایت بھی اپنے ساتھ لائے، اس
کے لکھنے کی تحریک یوں ہوئی کہ بھارت مترا (کلکتہ) کے ایڈیٹر نے ملا مسیح کی رامائن پر ریویو لکھا
مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا:

"صدیوں سے ایک ایسی کتاب گمنامی کے ظلمات میں پڑی ہوئی تھی، وجہ شاید یہ ہو
مسلمانوں نے اِسے پسند نہ کیا ہو۔"

"مسلمانوں نے صدیوں اس ملک پر مسلسل حکومت کی، اور اس کا خاتمہ بھی ہو گیا، مگر
ملک کے علم وادب کی طرف انھوں نے بہت کم توجہ کی..... ہندو جب اون کی رعایا تھے تب
ہندوؤں کے علم وادب سے بے خبر تھے..... امیر خسرو نے یہاں کی زبان کی طرف توجہ کی تھ
محض تفریح کے طور پر وہ ہندی زبان میں کچھ کہہ لیا کرتے تھے، ہندوؤں کی کتابوں کے م
کی طرف کبھی اون کا خیال نہیں ہوا، نہ وہ کچھ ان کی خبر رکھتے تھے۔"

"مگر عہد اکبری میں جو کچھ ہوا وہ بہت محدود تھا۔"

"داراشکوہ نے البتہ ہندوؤں کی اونچے درجہ کی کتابوں کی طرف بھی توجہ کی تھی..... اس ک
کی بدولت جو آپ نے ہندوؤں کی کتابوں کا مطلب جاننے کے لئے کی تھی آپ کو کفر کا فتویٰ ملا ا
دینا پڑی۔"

"ملا مسیح کے نام تک کا پتہ نہیں چلتا، صرف اتنا معلوم ہوا کہ وہ پانی پت کے رہنے والے ت
"اس زمانہ میں کوئی ہندوانہ قصہ لکھنا مسلمانوں کے لیے آفت سے کم نہ تھا، ہندوؤں کی
بات اپنے قلم سے لکھنے میں مسلمان مصنف کو کافر بننے کا خوف اتنا تنگ کرتا تھا کہ وہ ایک دم
تھا، ملا مسیح نے رامائن تو لکھی ہے، مگر غریب کو بہت کچھ ثبوت دینا پڑا کہ میں پکا دیندار مسلم
کافر نہیں ہو گیا ہوں، شاید ان کو لوگوں نے رامائن لکھنے پر آمادہ دیکھ کر کافر کہا ہو گا۔"

شبلی کو اس بات کا بہت دکھ تھا کہ ایک طرف تو لوگ ہندو مسلم اتحاد کی آرزو رکھتے ہیں اور دوسری طرف دونوں فرقوں میں ایسے ممتاز افراد موجود ہیں جو اس قسم کے نفرت انگیز خیالات ظاہر کرتے ہیں، شبلی نے اس مضمون میں اس کی ضرورت نہیں سمجھی کہ یہ بات تفصیل سے بتائیں کہ مسلمانوں نے ہندوؤں کے علوم وفنون کو نہ صرف یہ کہ ذوق وشوق سے سیکھا بلکہ اس میں مہارت بھی حاصل کی، اس لئے کہ وہ اپنے رسالے تراجم میں اس مسئلہ پر تفصیل سے لکھ چکے تھے اور انھیں افسوس تھا کہ "ہمارے ہندو دوست نے اس داستان کا ایک حرف بھی نہیں سنا" تھا۔ پھر بھی انھوں نے مستند حوالوں سے یہ بتایا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے کس طرح ہندوؤں کے علوم وفنون کو سیکھا، مغل بادشاہوں کے علاوہ صوبائی شاہی خاندانوں کی سرپرستی میں اس سلسلے میں جو کچھ ہوا، اسے بھی مختصراً بیان کیا ہے، فیروز تغلق نے جو ٹھیٹ مسلمان اور سخت پابند مذہب تھا، تسخیر کانگڑہ کے دوران جوالاکھی کے کتب خانہ کی بھی سیر کی اور اس کی بعض نادر کتابوں کا فارسی میں ترجمہ کرایا۔ اس طرح کی بہت سی مثالیں علامہ نے دی ہیں اور بھارت متر کے ایڈیٹر کی توجہ ان کی طرف مبذول کرائی ہے۔ جہاں تک ملا مسیح اور ان کی رامائن کا تعلق ہے، انھوں نے اس الزام کی تردید کی ہے کہ مسیح اور اُن کے کارنامے کے بارے میں کچھ نہیں معلوم، وہ کہتے ہیں کہ "فارسی شعراء کا کوئی تذکرہ ایسا نہیں جس میں مسیح کا نام اور اس کے حالات نہ ہوں، امرائے جہانگیری میں مقرب خاں ایک مشہور امیر تھا جو اصل میں پانی پت کا رہنے والا تھا لیکن کرانہ میں سکونت اختیار کرلی تھی، مسیح اسی کا پروردہ تھا، وہ دراصل کرانہ کا رہنے والا تھا، لیکن چونکہ مقرب خاں کے دامن تربیت میں پلا تھا، آقا کی طرح وہ بھی پانی پت کے انتساب سے مشہور ہوگیا، تذکروں میں اس کی رامائن کا عموماً ذکر ہے، مآثر الامراء میں رامائن کے چند منتخب اشعار بھی نقل کئے ہیں" یہ صحیح ہے کہ اُس کی رامائن کو عوام میں مقبولیت نہیں حاصل ہوئی، لیکن اس کی وجہ کوئی مذہبی تعصب نہیں بلکہ یہ ہے کہ "مسیح معمولی درجہ کا شاعر تھا، اس کے کلام میں فارسیت کا مزہ بالکل نہیں، اساتذۂ فن میں وہ کبھی شمار نہیں کیا گیا، وہ رامائن کے بجائے اگر صحابہ کے حالات بھی

بھی الکھتاب بھی کوئی نہ پوچھتا، راماین کو اس قدر مقبولیت بھی ہوئی تو صرف اس وجہ سے کہ ا
نیا مضمون تھا۔" فردوسی نے شاہنامہ لکھا اور غیر مسلم ایرانیوں کو زندۂ جاوید کر دیا، مولت ترک
نے صولت فاروقی لکھی اور حضرت ابوبکرؓ و حضرت عمرؓ کے کارناموں کو نظم کیا، لیکن فردوسی کا شاہن
بچے بچے کی زبان پر ہے اور صولت فاروقی کا کوئی نام بھی نہیں جانتا، اس طرح شبلی نے روا
اور درایت دونوں لحاظ سے بھارت متر کے مضمون نگار کے خیالات کی تردید کی ہے۔

(۶) بھاشا زبان اور مسلمان[۲۲] : یہ مضمون دراصل مذکورہ بالا مضمون کا دوسرا حصہ ہے
میں بقول مصنف " یہ دکھایا گیا ہے کہ ترجمہ اور اشاعت کے علاوہ مسلمانوں نے خود بھاشا
میں کیا تصنیفات کیں اور بھاشا کی شاعری میں کس درجہ کا کمال پیدا کیا۔" مسعود سعد سلمان (سلا
غزلویہ کا مشہور شاعر)، امیر خسرو، ملک محمد جائسی، شہزادہ دانیال، عبدالرحیم خانخاناں، (عو
(جہانگیر کے عہد کا شاعر)، ملا نوری (عہد اکبری و جہانگیری)، شیخ شاہ محمد بن شیخ معروف فر
(عہد اکبری و جہانگیری)، ضمیر ایرانی (عہد عالمگیری)، شیخ غلام مصطفیٰ متخلص بہ انسان (عہد عالم
عبدالجلیل بلگرامی (عہد عالمگیری)، سید نظام الدین بلگرامی، سید رحمت اللہ بلگرامی (عہد عالم
سید غلام نبی (عہد عالمگیری) اور سید برکت اللہ ——— یہ وہ لوگ تھے جنھوں نے بھا
زبان میں کمال حاصل کیا، شعر کہے، کتابیں لکھیں اور فخر محسوس کیا، ان کے علاوہ اور لوگ بھی گ
ہیں جنھوں نے بھاشا زبان کی انشا پردازی اور شاعری میں ناموری حاصل کی۔" مضمون تحق
ہے لیکن مدافعانہ رنگ نمایاں ہے۔ اختتامیہ جملہ ملاحظہ ہو" ہمارے ہندو دوستوں کو
رکھنا چاہیے کہ مسلمانوں سے زیادہ بے تعصب قوم، نہ صرف دنیا کی پچھلی تاریخ بلکہ موجودہ ا
آیندہ زمانہ بھی قیامت تک نہ پیش کر سکے گا۔" شبلی نے سادہ واقعہ نگاری کو مورخ
فرض بتایا ہے لیکن یہ جملہ تاریخ نگاری کی حدوں سے تجاوز کر کے انشا پردازی اور

۲۲۔ مقالات شبلی (ادبی)، جلد دوم، اعظم گڑھ، ۱۹۳۱ء، صفحات ۷۹ - ۹۱

برتری کے احساس کی حدوں میں داخل ہوگیا ہے۔

(۷) تحفۃ الہند: یہ مضمون[۲۳] بھارت متر کے ایڈیٹر کے جواب میں لکھے گئے مضامین کے سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ تحفۃ الہند جو ہمارے مضمون کا عنوان ہے، ایک کتاب کا نام ہے جو اورنگ زیب عالمگیر کے زمانے میں تصنیف ہوئی، مصنف کا نام میرزا خان بن فخرالدین محمد ہے، دیباچہ میں لکھا ہے کہ میں نے یہ کتاب شہنشاہ عالمگیر کے زمانے میں شہزادہ اعظم شاہ کے مطالعہ کے لئے تصنیف کی، کتاب کا موضوع ہندوؤں کا فن بلاغت اور عروض وقافیہ وغیرہ ہے۔" اس کی تاریخی اہمیت یہ ہے کہ یہ کتاب عالمگیر کے عہد حکومت میں لکھی گئی، اور اس کے چہیتے بیٹے کے لئے تصنیف ہوئی، اورنگ زیب تعصب کی داستانیں تاریخ کی کتابوں میں بڑے زور شور سے بیان کی گئی ہیں، شبلی نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ اورنگ زیب پر ہندوؤں کے آثار وادب کے مٹا ڈالنے کا الزام غلط ہے اور یہ الزام بھی کہ مسلمان ہندوؤں کی کتابوں کو چھونا بھی پسند نہیں کرتے تھے، حقیقت یہ ہے کہ تحفۃ الہند کئی لحاظ سے اورنگ زیب کے خلاف عائد کئے گئے الزامات کا ایک کھلا ہوا جواب ہے، لیکن ہمارے مصنف کا انداز بیان، باوجود اس کے کہ وہ اس کی کوشش کرتا ہے کہ اپنی معروضیت قائم رکھے، کہیں نہ کہیں اس کے مدافعانہ رنگ کی غمازی ضرور کر دیتا ہے، اور شاید یہ ناگزیر تھا کیونکہ وہ مسلمانوں کے خلاف بھارت متر کے ایڈیٹر کی طرف سے لگائے گئے الزامات کا جواب لکھ رہے تھے، اس مضمون کے اخیر میں بھی وہ اپنے جذبات پر قابو نہ رکھ سکے اور سارے مسلمانوں کی ترجمانی کرتے ہوئے کہہ اٹھے:

ہم وہ لوگ ہیں کہ:

"ہیچ گہ ذوقِ طلب از جستجو بازم نداشت
دانہ می چیدم من آں روزے کہ خرمن داشتم"

۲۳۔ مقالات شبلی (ادبی)، جلد دوم، صفحات ۹۲ - ۱۰۳

عبداللہ ولی بخش قادری

گاندھی جی، بنیادی تعلیم اور ہم

گاندھی جی کے ساتھ ہم نے وہی برتاؤ کیا ہے جو اکثر بزرگوں کے ساتھ اُن کی عزت کرنے والے کرتے آئے ہیں۔ ان کے دل کی آواز پر کان کم ہی دھرے ہیں لیکن جے جے کار خوب کی ہے۔ سیاست ہو یا تجارت، زبان کا مسئلہ ہو یا رہن سہن کا۔ گرام سدھار کا معاملہ ہو یا راج پاٹ کا، ہر موقع پر ہم ان کا نام لے کر اپنا کام نکالنے کی کوشش کرتے رہے ہیں۔ اُن کے سامنے اُن کی بات، کچھ ایمان کا سا درجہ رکھتی تھی۔ ان کے بعد مزاج کچھ ایسا بگڑا کہ بدلے ہوئے حالات کی دہائی دے دے کر اُن کی بتائی ہوئی ایک ایک بات کا منہ چڑایا جانے لگا۔

بنیادی تعلیم پر بھی ایسی ہی دوطرفہ مار پڑی ہے۔ آزادی سے پہلے کے نو دس سال اس کی آؤ بھگت کرنے اور گن گاتے بِتائے۔ اسے ٹھونک بجا کر دیکھنے اور اس کے لیے زمین ہموار کرنے کے بجائے بس اس پر جان چھڑکتے رہے۔ شاید یہ سمجھا جاتا رہا کہ آزادی کے آتے ہی، بنیادی تعلیم کی بیل اپنے آپ سارے دیس میں پھوٹ جائے گی۔ لہٰذا آزادی ملتے ہی اُس کی حامی بھر لی گئی۔ لیکن جب بیل منڈھے چڑھتے نہیں دکھائی دی تو اپنی بدذوقی اور کم ہمتی چھپانے کے لئے اُس کی کتر بیونت شروع کر دی۔ آٹھ سال کے بجائے پانچ برس میں ہی اس سے جان چھڑانے کی ٹھہر گئی۔ جوں جوں عقیدت کا بخار اُترتا گیا اس کی طرف سے نگاہ بھی بدلتی گئی۔ اور آزادی کے اٹھارہ سال گزرنے کے بعد آج یہ نوبت آ گئی ہے کہ راج سبھا کے آخری اجلاس میں بنیادی تعلیم کی ناکامی کے اسباب پر روشنی ڈالتے ہوئے ذمہ داری کے ساتھ یہ کہہ دیا گیا کہ بنیادی تعلیم کا ڈھنگ بدلنا ہوگا۔ اِس وقت یہ بات اور زیادہ کھول کر نہیں کہی گئی

ہے لیکن یہ سرکاری جواب اس رجحان کا ترجمان ہے کہ موجودہ حالات میں بنیادی تعلیم کے اصول اور طور طریقے ہمارا ساتھ نہیں دے سکتے۔

اس میں شبہ نہیں کہ آج ہم زراعت اور صنعت دونوں کی طرف ایک ساتھ بڑھ رہے ہیں۔ ہمارا دیس محض کسانوں کا دیس نہیں ہوگا بلکہ کاریگروں اور دست کاروں کا دیس بھی ہوگا۔ اب وہ دن دور نہیں ہے جبکہ مشینوں کی جھنکار ہمارے کھیت اور کھلیان میں ہر جگہ سنائی دینے لگے گی۔ دنیا کے صنعتی انقلاب کے سائے ہمارے اوپر پڑ رہے ہیں اور سائنس کی کچھ نہ کچھ برکتیں ہمیں بھی ملنے لگی ہیں۔ زندگی کی ضرورتوں کے بارے میں بڑی حد تک ایک دوسرے سے الگ تھلگ رہ کر اپنے بل بوتے پر بسر کرنے کے بجائے مرکزی طور پر سوداگری کے طور طریقے مقرر کرنے کا سوال ہے۔ اب کاشتکاری میں چک بندی کا دور شروع ہوا ہے۔ لہٰذا یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ نیا بھارت کیونکہ گاندھی جی کی راج نیتی سے مختلف صورت اختیار کر رہا ہے اس لیے ان کی بتائی ہوئی تعلیم کیسے بھارت نواسیوں کے کام آسکتی ہے۔

لیکن یہ احساس، بنیادی تعلیم کے اصولوں کی طرف سے ناواقفیت کا پتہ دیتا ہے۔ اس تعلیم نے درحقیقت دنیا کے مانے ہوئے اصول اپنائے ہیں۔ اور ہمارے موجودہ سماج کے لیے وہ پہلے سے کچھ زائد ہی موزوں نظر آتی ہے۔ بنیادی تعلیم ہر شہری کو ابتدائی تعلیم لازمی طور پر مفت حاصل کرنے کا حق اس کی اپنی مادری زبان کے ذریعے دیتی ہے۔ بھلا اس سے آج کون اور کیسے انکار کرسکتا ہے۔ بنیادی تعلیم نے حرفوں کی اہمیت جتائی ہے۔ اب ظاہر ہے کہ بچوں کی تعلیم میں خود کرکے سیکھنے کی کیا اہمیت ہے۔ اور ہاتھ کا کام کس طور دل کے اندر مزدور اور دست کار کی عزت قائم کرتا ہے۔ یہ بات بھی ہمیشہ کی طرح آج بھی درست ہے اور ہر دیس کے لیے درست ہے۔ آج ہمارے زمانے میں جبکہ صنعت و حرفت کی ترقی ہو رہی ہے اور سائنس کا چرچا بڑھ رہا ہے، اس بات کی اور زیادہ ضرورت ہے کہ ابتدائی تعلیم میں ہاتھ سے کام کرنے کے موقعے نکالے جائیں۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی یاد رکھنے

کے لائق ہے کہ مشین کے ذریعے تیار شدہ سامان کے ساتھ، ہاتھ کے بنائے ہوئے سامان کی کھپت آج بھی اچھی خاصی ہے اور آئندہ بھی رہے گی۔ اس بنا پر گھریلو دستکاریاں اور حرفے نہ صرف اپنی تعلیمی اہمیت رکھتے ہیں بلکہ دیس کی تجارت کا ایک قابل قدر حصہ بھی ہیں۔ ان کے انتخاب کا جو طریقہ بتایا گیا ہے وہ اتنا معقول ہے کہ کسی کیلئے کہیں کوئی دشواری نہیں پیدا کرتا۔ جیسی سہولت میسر ہو، جو بستی کا شوق ہو اور جس سے بچوں کے ذہن کے دریچے کھلنے میں مدد ملے، وہی حرفہ وہاں مناسب ہے۔ اور ہر وہ کام حرفے کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو ہاتھ سے کیا جائے اور کام پورا ہو جانے کے بعد اس کی جانچ کر لی جائے۔ اب ایسے حرفے کو ماننے میں کونسی رکاوٹ ہو سکتی ہے۔ اس کے بعد بنیادی تعلیم میں ربط کی خصوصیت کا ایک سوال باقی رہ جاتا ہے۔ لیکن ربط کا اصول بھی کوئی ایسا نیا تعلیمی ڈھنگ نہیں ہے جو دنیا کے ترقی یافتہ ملک نہ برت چکے ہوں۔ بنیادی تعلیم میں پہلے پہل صرف کسی حرفے کو مرکز مان کر دیگر مضامین کو اس کے ساتھ ربط دے کر پڑھانے کو کہا گیا۔ لیکن بہت جلد قدرتی اور سماجی ماحول کے دو مرکز اور شامل کر دیئے گئے اس طرح بنیادی تعلیم میں ربط کا اصول بھی بہت کچھ زندگی سے ربط دے کر پڑھانے کا مفہوم رکھتا ہے جسے مان لینے میں کسی ہچکچاہٹ کی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔ بس یہی چند بنیادی تعلیم کے اصول ہیں جو ہر اچھی ابتدائی تعلیم کے اصول بھی کہلائے جا سکتے ہیں ہاں، ایک بات اور ہے بنیادی تعلیم میں مفید اور بامقصد کام پر زور دیا گیا ہے۔ اس بنا پر کچھ لوگ یہ سمجھ بیٹھے کہ بچوں سے مزدوری کرائی جا رہی ہے۔ لیکن بنیادی تعلیم نے تعلیم کو آمدنی کا ذریعہ کبھی نہیں مانا ہے۔ گاندھی جی اس معاملے میں اپنی خاص رائے ضرور رکھتے تھے لیکن وہ ان کی ذات تک ہی محدود رہی۔ اگرچہ آج کل کے حالات میں گمان گزرتا ہے کہ غالباً اس معاملے میں بھی گاندھی جی کا نظریہ ہم سے زیادہ حقیقت شناسی پر مبنی تھا۔ مگر بنیادی تعلیم جس بنا پر مفید اور بامقصد کام کو سراہتی ہے وہ قطعی تعلیمی ہے۔ جب کام کے ساتھ مفید اور بامقصد کی قید لگا دی جائے تو کام کرنے والے کو ہر طریقے سے چاق و چوبند رہنا پڑتا ہے اور اس کی کارگزاری کی ناپ تول بالکل

صاف صاف ہوجاتی ہے۔ ایسی صورت میں کام کرنے والے کے اندر ذمہ داری کا احساس پیدا ہوتا ہے اور اچھی تعلیم کا پہلا فرض یہی ہے کہ لوگوں کو ذمہ دار بنائے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ بنیادی تعلیم ہمارے اس بدلتے ہوئے سماج میں کس قدر کارآمد نظر آتی ہے۔ اور ہمارا یہ احساس کہ اس کی ناکامی کے ذمہ دار اس کے اپنے اصول اور طریقے ہیں کتنا پھس پھسا نکل جاتا ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ آزادی کے ۱۹ سال ہم نے بدلتی ہوئی وفاداریوں کے ساتھ گزارے ہیں۔ بنیادی تعلیم کا حق کسی طور ادا نہیں کیا گیا۔ بس اس کے نام پر ابتدائی تعلیم کی گاڑی کسی طور ڈھکلتی رہی ہے۔ اوّل تو سارے دیس میں پورے طور پر ابتدائی تعلیم پھیلانے کے کام میں ایسی ڈھیل پڑتی رہی ہے کہ لازمی اور مفت تعلیم کی منزل برابر آگے کو کھسکتی چلی جاتی ہے۔ کچھ دن پہلے یہ اندازہ لگایا گیا تھا کہ پانچویں قومی منصوبے کے آخر میں پہلے پانچ سال کی تعلیم سو فیصدی اور اگلے تین سال کی تعلیم پچاس فی صدی بچوں کو دی جاسکے گی بشرطیکہ قومی سرمائے کا چار فیصدی تعلیم پر صرف کیا جائے اور کل تعلیمی خرچ کا آدھا حصہ صرف ابتدائی تعلیم کے لئے محفوظ رہے گویا صرف ابتدائی تعلیم کے اخراجات آج کل کے مجموعی تعلیمی اخراجات کے برابر ہوجائیں۔ صرف اتنا ہی نہیں بلکہ یہ بھی دھیان میں رکھنے کی ضرورت ہے کہ یہ تخمینہ ۱۹۶۰ء کی قیمتوں کے مطابق ہے۔ آج جس تیزی سے قیمتوں کا پارہ چڑھ رہا ہے، جس رفتار سے آبادی بڑھ رہی ہے اور جس طرح دن رات دیس کے اندر اور باہر سیاست رنگ بدلتی رہتی ہے، ان سب کی بدولت یہ اندازہ بھی کچھ اور دور ہوتا نظر آتا ہے۔

اب یہ بات تو بنیادی تعلیم کے پھیلاؤ سے متعلق رہی۔ ذرا اس کی خوبیوں کو اجاگر کرنے اور اس میں جان ڈالنے کے لیے جو کارگزاریاں کی گئی ہیں ان کا بھی حال دیکھ لیجئے۔ لیا یک ہی ترکیب سوجھ گئی کہ ہرا لگے نہ پھٹکری اور رنگ چوکھا آئے۔ ایک عام ابتدائی مدرسے کو پورے طور پر بنیادی تعلیم کا مدرسہ بنانا تو کچھ آسان نہ تھا لہذا سب پر بنیادی تعلیم کا چھینٹا مارنا کافی سمجھا گیا اور بڑے اطمینان کے ساتھ اعلان کردیا گیا کہ موجودہ ابتدائی مدرسوں کو بنیادی نہ

سہی تاہم بنیادی طرز کا ضرور بنا دیا جائے گا اور وہ بنیادی تعلیم کی موٹی موٹی باتیں ضرور اپنالیں گے۔
اوّل تو یہ چودہ کیرٹ والے بنیادی مدرسے کونسا بنیادی تعلیم کا حق ادا کرنے چلے تھے لیکن اس پر بھی تماشا یہ ہوا کہ اس کام کو کچھوے کی چال چلانے کی ٹھان لی گئی۔ تیسرے منصوبے کے مطابق یہ گھٹیا کام بھی پچیس۲۵ سال میں جاکر پورا ہوگا۔ ۱۹۴۷ء میں ابتدائی تعلیم کا خرچ، تمام تعلیمی اخراجات کا چالیس فیصدی تھا اور ۱۹۶۱ء میں گھٹ کر پینتیس فی صدی ہی رہ گیا۔
لیکن ہم نہ اپنی نیت دیکھتے ہیں اور نہ عمل۔ بس الزامی گفتگو سے اپنی بچت کرلینا چاہتے ہیں اگرچہ ضرورت یہ ہے کہ سچے دل سے سارے دیس میں ابتدائی منزل پر بنیادی تعلیم اور صرف بنیادی تعلیم کو ہی رائج کیا جائے اور اس کے نوک پلک درست کرنے کے لیے باضابطہ منصوبے کے تحت کوششیں کی جائیں۔ اس کے نصاب، طریقۂ تعلیم اور حرفوں کے بارے میں جانچ پڑتال کی جائے اور جہاں کہیں کچھ ڈھیلا پن موجود ہے یا نئے تقاضے کچھ مطالبہ کرتے ہیں تو اس طرف توجہ دی جائے۔ تعلیم کا کام نہ ایسی پوجا پاٹ ہے کہ اسے آنکھیں موندھ کر کیا جائے اور نہ اس کے ساتھ من موجی ڈھنگ برتا جا سکتا ہے بنیادی تعلیم کو ہماری بے جا عقیدت سے کافی نقصان پہنچ چکا ہے اور اب ہمارے ڈھلمل یقین ہونے سے اس کا ستیا ناس ہوتا دکھائی دیتا ہے۔
گاندھی جی نے بنیادی تعلیم کو صرف اچھی تعلیم کے اصول ہی نہیں دئے بلکہ اسے اخلاقی مزاج بھی بخشا۔ آج سائنس کے طلسم میں انسانیت کی قدریں ناپید ہوتی چلی جا رہی ہیں اور زندگی کی بڑھتی ہوئی سہولتوں کے باوجود انسان کا دکھ کچھ اور سوا ہوتا جاتا ہے۔ بنیادی تعلیم ایک طرف حرفوں کی طرف جھک کر سائنسی ڈھنگ اپنانے کا ایک مناسب ذریعہ ہے تو دوسری طرف کام کو عبادت بنانے کا ایک وسیلہ بھی۔ بنیادی تعلیم نے اس برے حال میں بھی دیس کی زندگی پر مختلف صورتوں میں مفید اثر ڈالا ہے۔ گھریلو دھندوں کو بڑھانے کی ہماری کوشش ہو یا گرام سدھار کی طرف توجہ۔ رورل انسٹیٹوٹ ہوں یا رورل پولی ٹیکنک۔ یہ سب کچھ

بنیادی تعلیم کی گونج کے اثرات ہی ہیں۔ پھر بھی باپو کے اس بھارت میں بنیادی تعلیم، غریب ماں باپ کے اُس بچے کی طرح بھٹکتی پھر رہی ہے جس کا کوئی دیکھ بھال کرنے والا نہ ہو۔ مگر اُس بچے میں بڑے بڑے گُن چھپے ہوئے ہیں۔

بیان بابت ملکیت ماہنامہ جامعہ و دیگر تفصیلات

(فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸)

۱۔ مقام اشاعت : جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

۲۔ وقفہ اشاعت : ماہانہ

۳۔ پرنٹر کا نام : عبداللطیف اعظمی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

۴۔ پبلشر کا نام : عبداللطیف اعظمی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

۵۔ ایڈیٹر کا نام : جناب ضیاء الحسن فاروقی

قومیت : ہندوستانی

پتہ : پرنسپل جامعہ کالج، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ملکیت : جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

میں، عبداللطیف اعظمی اعلان کرتا ہوں کہ مندرجۂ بالا تفصیلات میرے علم اور یقین کے مطابق درست ہیں۔

دستخط پبلشر : عبداللطیف اعظمی

۲ مارچ ۶۶ء

عبداللطیف اعظمی

قومی زبان، گاندھی جی اور جامعہ

گاندھی جی کی دو دین ایسی ہیں، جن کے ذکر کے ساتھ جامعہ ملیہ کا ذکر آنا ضروری ہے، ایک بنیادی قومی تعلیم، جس کا خاکہ گاندھی جی نے پیش کیا، مگر اس میں رنگ بھرنے کا کام اس وقت کے شیخ الجامعہ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے انجام دیا اور اس کی تکمیل اور کامیابی میں جامعہ کے بعض اساتذہ، مثلاً ڈاکٹر سید عابد حسین صاحب اور پروفیسر محمد مجیب صاحب نے بھی حصہ لیا، دوسرے ہندوستانی زبان جسے گاندھی جی نے ہندوستان کی قومی زبان کی حیثیت سے پیش کیا تھا، جس کی تائید کرنے والوں اور جس کے بنانے والوں میں جامعہ ملیہ کا ممتاز اور نمایاں حصہ ہے، ان دونوں وجہوں سے ملک کے ایک خاص حلقے میں جامعہ کی سخت مخالفت کی گئی، مگر آج شاید ہی کوئی ایسا شخص ہو جو بنیادی قومی تعلیم کا مخالف اور اس کی افادیت کا منکر ہو، اسی طرح اب ہر شخص تسلیم کرتا ہے کہ ملک کے لسانی اختلافات میں اتنی شدت پیدا نہ ہوتی اگر ہندوستانی کو دیوناگری لپی اور اردو رسم خط میں لکھی جاتی، ہندوستان کی قومی زبان تسلیم کر لیا گیا ہوتا۔

جن لوگوں کی ہندوستان کے لسانی نزاع پر نظر ہے، ان کو معلوم ہے کہ ۳۵ء اور ۳۶ء میں اس نے بڑی پیچیدہ اور ہنگامہ خیز شکل اختیار کر لی تھی۔ اپریل ۳۵ء میں گاندھی جی کی صدارت میں اندور میں ایک ہندی ادبی کانفرنس ہوئی تھی، جس میں گجراتی کے ایک مشہور ادیب کنہیا لال منشی نے ہندوستان کی مختلف زبانوں کا ادبی وفاق بنانے کی تجویز پیش کی تھی۔ اس تجویز کا مقصد یہ تھا کہ ہندوستان کی مختلف زبانوں کے ادیبوں کو ایک دوسرے کے قریب لایا جائے، مختلف زبانوں کے خزانوں سے ایک دوسرے کو واقف کیا جائے، مختلف زبانوں

کے ادیبوں میں ایک دوسرے کی زبان اور ادب سے ناواقفیت اور بے تعلقی کی وجہ سے جو مغائرت اور غلط فہمیاں پیدا ہو گئی ہیں ان کو دور کیا جائے اور قومی زبان کی تعمیر کے لیے زمین ہموار کی جائے۔ اس تحریک کا ہندی کے ادیبوں نے دل سے سواگت کیا اور ملک کے ہر طبقے اور ہر حصے میں اس کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا گیا۔ اس تحریک کو آگے بڑھانے کے لئے ایک کمیٹی بنائی گئی اور اس تحریک کے مجوز کنہیا لال منشی اور اردو کے مشہور ادیب منشی پریم چند کی مشترکہ ادارت میں "ہنس" کے نام سے ایک ماہانہ رسالہ بھی جاری کیا گیا، جس کا پہلا شمارہ اکتوبر ۳۵ء کو نکلا۔ اس رسالہ کے مقاصد میں سے چند ملاحظہ ہوں :۔

(۱) مختلف صوبوں کے ادبی اور تمدنی واقعات پر مختصر نوٹ۔

(۲) صوبوں کی ادبیات کی تاریخ کا ایک مختصر خاکہ جس میں خاص زور ان کی جدید ترقی اور قومی رجحانات پر دیا گیا ہو۔

(۳) صوبوں کے ادب کی بہترین غزلیں۔

(۴) صوبوں کے ادب کے بہترین افسانے۔

(۵) مختلف زبانوں کے بہترین ڈرامے۔

(۶) صوبوں کے ادیبوں میں جن نثر نگاروں اور شاعروں کا درجہ بلند و ممتاز ہے، ان کی سیرت نگاری کے نمونے اور ادبی تنقیدیں۔

(۷) مختلف صوبوں کے ممتاز لوگوں کی لفظی تصویریں۔

(۸) مختلف زبانوں میں جو کتابیں شائع ہوتی ہیں ان پر تبصرہ۔

(۹) صوبجاتی زبانوں کے بہترین ناولوں کے خلاصے۔

(۱۰) ہندوستان کے لیے مشترک رسم الخط پر بحث و مباحثہ

ہندوستان کی مختلف زبانوں کا ادبی وفاق قائم کرنے کے لیے جو کمیٹی بنائی گئی تھی، اس کا پہلا اجلاس ایک سال کے بعد ۲۴ اپریل ۳۶ء کو گاندھی جی کی صدارت میں ناگپور میں

منعقد ہوا، جس میں اردو کے نمائندے بھی شریک ہوئے، اس جلسے میں گاندھی جی نے ہندی ہندوستانی کی وہ مشہور تجویز پیش کی، جس پر ایک طویل عرصہ تک بحث مباحثہ کا سلسلہ گرم۔ گاندھی جی نے ہندوستانی کی وضاحت میں جو زبانی تقریر کی تھی، اس میں انھوں نے فرمایا تھ

"ہندی اور اردو ایک ہی زبان ہے، اسے الگ بتانے والے وہ ہندو اور مسلمان ہیں جو آج ایک دوسرے کے دشمن بن بیٹھے ہیں۔ دونوں زبانوں کی گرامر ایک ہی شبلی صاحب کی سیرت میں بھی ہندی کے معمولی لفظ مل جاتے ہیں، کیونکہ ان سب لفظوں کو چھوڑنا ناممکن ہے، ایسے ہی عربی فارسی کے لفظ بھی ہم نہیں چھوڑ سکتے، خود تلسی داس جی نے اپنے مانس" (رام چرت مانس) میں کافی فارسی کے لفظ لئے ہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ تلسی داس کے دل میں فارسی سے نفرت نہ تھی اور ان کے زمانے میں فارسی اور عربی کا بائی کاٹ نہیں کیا جاتا تھا۔"

گاندھی جی نے مزید فرمایا:

"ادبی خدمت میں بائی کاٹ جیسی کوئی چیز نہ ہونا چاہئے، جو اس میدان میں بائی کاٹ شروع ہوگا تو آٹھ کروڑ مسلمانوں کے ساتھ میل کیسے ہوگا؟ اس لیے ہندی نہ اردو کا بائی کاٹ کرے، نہ اردو ہندی کا۔ بنگال کے مسلمان اور دکن کے مسلمان اردو نہیں جانتے۔ ان مسلمانوں کے لیے بھی ایسی زبان کی جسے میں نے "ہندی یعنی ہندوستانی" کہا ہے، ضرورت ہے۔"

گاندھی جی کی کوششوں سے "ہندوستانی" کی جو داغ بیل ڈالی گئی تھی، اس پر عمل کر کے ملک کے لسانی مسئلے کا صحیح حل نکالا جا سکتا تھا، لیکن اس کو صحیح معنی میں نہ تو اردو والوں نے تسلیم کیا اور نہ ہندی والوں نے اپنایا۔ "ہنس" کی زبان بھی، جو خاص طور پر ایسی زبان رائج کرنے کے لئے نکالا گیا تھا، جو آسان ہو، ہندی اور اردو والوں کے لئے قابل قبول ہو اور آئندہ قومی زبان بن سکے، بہت مشکل ہوتی تھی۔ اس لیے جامعہ ملیہ کے سربرآوردہ استادوں نے جہاں اردو والوں کو آسان اور عام فہم زبان لکھنے کا مشورہ دیا، وہاں "ہنس" کی زبان پر

بھی اعتراض کیا اور گاندھی جی کے ذریعہ ہندی والوں سے بھی اپیل کی کہ وہ "ہندوستانی" زبان کی صحیح اسپرٹ پر عمل کریں۔ رسالہ "ہنس" پر تبصرہ کرتے ہوئے رسالہ جامعہ میں اس کے بنیادی مقاصد سے اتفاق کرتے ہوئے صاف صاف لکھا گیا کہ

"ہنس کے جو دو پرچے نکلے ہیں، ان میں جو زبان کے ذریعے سے مختلف زبانوں کے مضامین کو پیش کیا گیا ہے، اسے "ہندوستانی" کہنا ہٹ دھرمی ہے، پہلے پرچے میں سوائے ڈاکٹر ذاکر حسین خاں صاحب کے ایک افسانہ کے اور دوسرے میں ایک نہایت ہی مختصر اردو کی نظم کے باقی کوئی مضمون ایسی زبان میں نہیں لکھا گیا ہے، جسے صحیح معنی میں "ہندوستانی" کے نام سے موسوم کیا جا سکے، ہم یہ نہیں کہتے کہ جو چیز اردو میں لکھی جائے صرف وہی "ہندوستانی" زبان کہلائے جانے کی مستحق ہے، کیونکہ اردو میں فارسی عربی کے بہت سے ایسے الفاظ آتے ہیں جو اردو ادب نہ جاننے والے ہندوؤں کی سمجھ میں آسانی سے نہیں آسکتے۔ لیکن عربی فارسی کے بہت سے ایسے الفاظ بھی ہیں جو عام طور پر ہندوؤں کی زبان پر چڑھ گئے ہیں اور جنھیں روزمرہ کی بول چال میں وہ بلا تکلف استعمال کرتے ہیں، انھیں جان بوجھ کر زبان سے الگ کرنا اور ان کی جگہ سنسکرت بھاشا کے الفاظ استعمال کرنا "ہندی" ہو سکتا ہے، لیکن "ہندوستانی" نہیں ہو سکتا۔"

(جامعہ، نومبر ۳۵ء صفحہ ۹۷۵)

پروفیسر محمد مجیب صاحب نے، جن کی صدارت میں ابھی حال میں جامعہ میں زبان کے مسئلے پر ایک جلسہ ہو چکا ہے اور جس میں مجیب صاحب نے جامعہ کے لوگوں کو آسان اور سہل زبان لکھنے کا مشورہ دیا ہے، ناگپور کے اس مشہور جلسے میں جامعہ ملیہ کی نمایندگی کی تھی۔ موصوف نے "ہندوستانی" کی حمایت میں گاندھی جی کو ایک طویل خط لکھا تھا جسے پنڈت جواہرلال نہرو نے اس جلسے میں پڑھکر سنایا تھا۔ موصوف نے گاندھی جی سے خطاب کر کے لکھا تھا کہ پچھلے سال آپ نے اندور میں جو تقریر کی تھی اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا تھا کہ آپ ہندی

اور ہندوستانی کو ایک سمجھتے ہیں اور "ہنس" کے پہلے نمبر کے لئے آپ نے جو پیغام لکھا تھ
میں دونوں زبانوں کو ایک بتایا ہے۔ میں جانتا ہوں کہ ہندی سے آپ کا مطلب عام لوگو
زبان ہے، وہ زبان جو وہ بولتے ہیں اور جو ان کی تعلیم کا سب سے اچھا ذریعہ بن سکتی ۔
لیکن بہت سے لوگ جو ہندی کا پرچار کر رہے ہیں، ان کو اس زبان سے کچھ مطلب نہ
وہ جب ہندوستانی کی جگہ ہندی کہتے ہیں تو بس ایک نام کی جگہ دوسرا نام ہی نہیں۔
ایک پوری لغت ہی مذاق اور سیاسی اور مذہبی خیالات کی جگہ گھڑ دیتے ہیں، میں آپ کی
میں اس میلان کے خلاف فریاد کرنے آیا ہوں، اس لیے کہ مجھے جان پڑتا ہے کہ بھارتیہ سا
پرلشید" بھی اسی میلان کا شکار ہوئی ہے۔" اس طویل خط میں پروفیسر مجیب صاحب نے
تجاویز بھی پیش کی تھیں، ان پر تیس سال کی مدت گزر چکی ہے، مگر اس وقت جتنی اہم تھیں
ہی آج بھی ہیں۔ ان سے آج بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، ان کی حیثیت رہنما اصول کی
اس لیے انھیں ذیل میں پیش کرتا ہوں:

(۱) ہماری قومی زبان ہندی نہیں کہلائے گی بلکہ ہندوستانی۔

(۲) ہندوستانی کا کسی ایک مذہبی سماج کے ورثہ سے تعلق نہ ہوگا۔

(۳) اس زبان کے لفظوں میں یہ نہ دیکھا جائے گا کہ کون دیسی ہیں کون بدیسی، بلکہ
جائے گا کہ کس کا رواج ہے کس کا نہیں۔

(۴) اردو کے ہندو لکھنے والوں اور ہندی کے مسلمان لکھنے والوں نے جو لفظ استع
ہیں وہ سب رائج مانے جائیں گے لیکن اردو اور ہندی کی جو مذہبی حیثیت ۔
اس قاعدہ کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

(۵) اصطلاحیں اور خاص طور پر سیاسی اصطلاحیں تجویز کرتے وقت سنسکرت کے ا
لیے نہ پسند کیے جائیں گے کہ وہ سنسکرت ہیں بلکہ اردو ہندی اور سنسکرت کے
میں سے لوگوں کو چننے اور پسند کرنے کا پورا موقع دیا جائے گا۔

(۶) دیوناگری اور اردو خط دونوں رائج اور سرکاری سمجھے جائیں گے اور ان تمام اداروں میں جو ہندوستانی کے پرچارکوں کے اثر میں ہیں، دونوں خط سیکھنے کا انتظام ہوگا۔

اس خط کو سن کر مہاتما جی نے جلسے میں مجیب صاحب کی رواداری اور وسعت قلب کی تعریف کی تھی اور مذکورہ بالا تجاویز کو پسند فرمایا تھا۔

میں نے اس مضمون میں "قومی زبان" کے متعلق جو خیالات پیش کئے ہیں، ظاہر ہے ان پر موجودہ بدلے ہوئے حالات میں عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ گاندھی جی نے ہندوستان کے لسانی مسئلے کا جو حل پیش کیا تھا، اگر اس پر دیانتداری اور خلوص کے ساتھ عمل کیا جاتا تو آج ملک میں جو لسانی اختلافات پائے جاتے ہیں اور جس کی وجہ سے قومی یکجہتی میں مشکلات پیدا ہوتی ہیں، مجھے یقین ہے یہ صورت پیدا نہ ہوتی۔

"ہندوستانی اس بولی کو کہتے ہیں جس کو اتر ہندوستان کے سب ہی رہنے والے چاہے وہ ہندو ہیں یا مسلمان سمجھتے ہیں، یہ ناگری اور فارسی دونوں اکھروں میں لکھی جاتی ہے۔ کانگریس نے اسی کو سارے ہندوستان کے لیے قومی زبان یا راشٹر بھاشا مان لیا ہے۔۔۔ ہندوستانی کے دو روپ کہے جا سکتے ہیں، ایک جس کا نام ہندی ہے، اس میں ہندی کے شبد بہت آتے ہیں، دوسرا اردو جس میں اسی طرح فارسی اور عربی کے لفظ بہت آتے ہیں۔۔۔ کچھ کٹر لکھنے والے یا بولنے والے اگر وہ ہندی کے پریمی ہیں تو فارسی اور عربی کے لفظوں کو اور اگر وہ اردو کے حامی ہیں تو سنسکرت کے شبدوں کو چن چن کر اپنے لیکھوں سے نکال دیتے ہیں۔۔ ہندوستانی بیچ کا راستہ لیتی ہے، وہ نہ تو سنسکرت کے شبدوں کا دھتکار کرتی ہے اور نہ فارسی عربی کے لفظوں کو خارج کرتی ہے۔"

(بابو راجندر پرشاد ۲۲ فروری ۳۹ء)

کوائف جامعہ

خواجہ حافظ نبی احمد صاحب کی وفات

خواجہ حافظ نبی احمد صاحب جامعہ کے قدیم طالب علم اور انجمن جامعہ کے حیاتی رکن تھے،
کے مخلص اور ایثار پسند کارکنوں میں سے تھے اور ان لوگوں میں سے جو لوح دل پر اپنا نقش
اور گوشۂ ذہن میں اپنی یاد چھوڑ جاتے ہیں۔ افسوس کہ ۶ر فروری کی صبح کو موصوف کا انتقال
ہوگیا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون!

موصوف ایک طویل عرصے سے بلڈ پریشر کے مریض تھے مگر غیر معمولی احتیاط اور علاج کی وجہ
نہ صرف فرائض منصبی بخوبی انجام دیتے رہے، بلکہ دوسری سرگرمیوں میں بھی حسب موقع شرکت
کرتے رہے۔ مگر نومبر کے اواخر میں ان پر فالج کے موذی مرض کا حملہ ہوا، ہسپتال میں داخل
گیا اور بہترین طبی امداد کے ذریعہ ان کی حالت خاصی بہتر ہوگئی، اس درمیان میں دل کا دورہ
پڑا، مگر ڈاکٹروں کی بروقت مدد اور گھر والوں کی بہترین تیمارداری سے یہ نازک دور بھی گ
گیا اور یہ امید پیدا ہوچلی تھی کہ کچھ دنوں میں گھر واپس آجائیں گے، مگر قضا و قدر کی مرضی کچھ
تھی، اور وہ واقعۂ فاجعہ ہوکر رہا جس کو سننے کے لئے کوئی تیار نہیں تھا۔

انتقال کی خبر جوں ہی ملی، جامعہ کی پوری فضا سوگوار ہوگئی اور تمام ادارے بند ہوگئے
شام کو ۴ بجے تجہیز و تدفین عمل میں آئی، شہر کے معززین نے بھی کافی تعداد میں شرکت کی،
روز صبح کو قرآن خوانی ہوئی اور جناب شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کی صدارت
میں طالب علموں، کارکنوں اور استادوں کا تعزیتی جلسہ منعقد ہوا، جس میں جناب بگو

صاحب فراق نے مرحوم کے متعلق مضمون پڑھا اور شیخ الجامعہ صاحب نے حسب ذیل تجویز
پڑھ کر سنائی، جسے حاضرین نے دو منٹ خاموش رہ کر منظور کیا:

"جامعہ کے طلبار، اساتذہ اور کارکنوں کا یہ جلسہ جامعہ ملیہ کے حیاتی رکن خواجہ حافظ
نبی احمد صاحب کی وفات پر اپنے دلی رنج وغم کا اظہار کرتا ہے۔ نبی احمد صاحب کے انتقال
سے جامعہ اپنے ایک ہونہار فرزند اور کتب خانہ جامعہ لائبریری سائنس کے ایک ماہر فن سے
محروم ہوگیا ہے۔ نبی احمد صاحب جس خاموشی اصول پرستانہ نظم اور عارفانہ انہماک کے
ساتھ اپنے کام میں لگے رہتے تھے اس کو دیکھنے کے بعد اس مقولے کی وضاحت ہو جاتی ہے
کہ کام عبادت ہے" اور جامعہ کو فخر ہے کہ کام کا یہ نصب العین اس شخص نے قائم کیا جو اول
سے آخر تک جامعہ کا طالب علم ہونے کے اعتبار سے خالصتًا جامعہ کا تربیت یافتہ تھا۔

جامعہ کی برادری کو احساس ہے کہ حافظ نبی احمد صاحب کی اندوہناک وفات سے جو نقصان
پہنچا ہے اس کی تلافی بڑی مشکل سے ہو پائے گی اور اس کا اسے بہت غم ہے۔ خدائے
رحیم وکریم سے دعا ہے کہ وہ مرحوم کو اپنے جوار رحمت میں مقام بلند سے سرفراز فرمائے۔

یہ جلسہ بیگم نبی احمد۔ خواجہ ذکی احمد۔ خواجہ صفی احمد اور دوسرے جملہ متعلقین کو یقین
دلاتا ہے کہ جامعہ ان کے غم میں برابر کی شریک ہے اور دست بدعا ہے کہ خدائے تبارک و
تعالیٰ انھیں صبر جمیل کی توفیق عطا فرمائے۔"

مرحوم نبی احمد صاحب کو خراج عقیدت پیش کرنے کے لئے ۱۰ فروری کو انجمن اساتذہ
و انجمن انتظامی اسٹاف کا ایک مشترکہ جلسہ منعقد ہوا، جس کی صدارت کے فرائض مرکزی
کتب خانہ کے اعزازی لائبریرین پروفیسر محب الحسن صاحب نے انجام دئے۔ روزنامہ الجمعیۃ
کے جوائنٹ اڈیٹر جناب سلیمان صابر صاحب، عبد اللطیف اعظمی، محمد شبیر ندوی صاحب،
جامعہ رورل انسٹی ٹیوٹ کے لائبریرین جمیل قریشی صاحب نے مرحوم کی شخصیت اور
خدمات کے متعلق مضامین پڑھے۔ آخر میں صدر جلسہ پروفیسر محب الحسن صاحب نے

تقریر کی۔ موصوف نے فرمایا کہ

"مجھے نبی احمد صاحب کے ساتھ تقریباً دو برس کام کرنے کا موقع ملا۔ جو کچھ مجھے ان کے متعلق تجربے ہوئے وہ مختصراً میں آپ لوگوں کے سامنے عرض کرنا چاہتا ہوں۔ جب میں پہلی مرتبہ نبی احمد صاحب سے ملا تو میرا ان کے متعلق یہ خیال ہوا کہ وہ روکھے اور خشک آدمی ہیں لیکن جب میں نے ان کو قریب سے دیکھا تو مجھے احساس ہوا کہ میری رائے غلط تھی۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ انتہائی نیک اور دل کے بہت اچھے تھے۔ ہمدرد تھے اور محبت اور خلوص والے تھے۔ مجھے یاد ہے کہ جب گزشتہ سال اپریل میں میری لڑکی کی علی گڑھ میں شادی تھی تو نہ صرف وہ خود شریک ہوئے بلکہ اپنے ساتھ دو آدمیوں کو بھی لیتے گئے اس لئے کہ شاید وہاں کام کرنے والوں کی ضرورت ہو۔

نبی احمد صاحب کو جامعہ لائبریری سے نہ صرف دلچسپی تھی بلکہ عشق تھا۔ یوں تو ہر شخص جامعہ میں اپنے فرائض انجام دیتا ہے لیکن ایسے کم لوگ ہوں گے جو ان کی طرح انہماک اور جاں فشانی سے کام کرتے ہوں۔ وہ لائبریری ۸½ بجے صبح پہونچ جاتے اور ۳½ یا چار بجے واپس جاتے اور کھانا اسی وقت کھاتے۔ اگرچہ میں نے ان سے بارہا کہا کہ اتنی دیر میں کھانا کھانا صحت کے لئے بہت مضر ہے لیکن اس کا ہمیشہ یہی جواب دیا کہ اگر میں ایک بجے کھاؤں گا تو پھر بعد میں کام نہ کر سکوں گا۔ وہ جتنی دیر تک لائبریری میں رہتے تو برابر کام کرتے رہتے۔ نہ کسی سے بات کرتے اور نہ ایک منٹ کے لئے آرام کرتے۔ میں نے اکثر انہیں چھٹیوں میں بھی کام کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور کبھی کبھی میں نے ان کو لائبریری میں اس حالت میں بھی دیکھا کہ وہ نزلے اور بخار میں مبتلا تھے لیکن روزمرہ کی طرح کام کر رہے۔ جامعہ میں لوگ ان کو چلتی پھرتی انسکلوپیڈیا کہتے تھے۔ واقعہ یہ ہے کہ کتابوں متعلق ان کی معلومات بہت وسیع تھیں۔ اسی وجہ سے وہ جامعہ لائبریری میں بہ[illegible] ... [illegible] جمع کر سکے ... [illegible] بڑی حیرت ہوتی ہے کہ وہ کس طرح [illegible]

مضامین کی اتنی اچھی کتابوں کا انتخاب کر سکے۔

ایک بڑی صفت نبی احمد صاحب کی یہ تھی کہ وہ کبھی کسی کی برائی نہیں کرتے تھے۔ میرے خیال میں اس کو وہ برا سمجھتے تھے اس کے علاوہ ان کو سوائے لائبریری کے اور کسی دوسرے شعبہ کے معاملات سے بھی کوئی دلچسپی نہ تھی۔

میں آخری بار ان سے نومبر کے تیسرے یا چوتھے ہفتہ میں ملا۔ میں نے لاکھ کوشش کی کہ لائبریری کے متعلق گفتگو نہ کروں لیکن ایسا معلوم ہوتا تھا کہ ان کو سوائے لائبریری کے کسی اور بات سے کوئی دلچسپی نہیں۔ وہ برابر مجھ سے کہتے رہے کہ میں مجیب صاحب سے لائبریری کی اپنی عمارت کے لئے، اسٹاف کے اضافہ کے لئے اور مزید گرانٹ حاصل کرنے کے لئے درخواست کروں۔ اس کے بعد پھر ان سے ملاقات نہ ہو سکی۔ اگرچہ میں نے کئی مرتبہ ان سے ملنے کا ارادہ کیا لیکن یہ سن کر ارادہ ترک کر دیا کہ لائبریری کے متعلق اگر کوئی ان سے ملتا ہے تو ان پر بہت اثر ہوتا ہے۔

یوں تو نبی احمد صاحب کی جگہ کے لئے بہت سے لوگ مل جائیں گے، وہ شاید ان سے زیادہ قابل اور تیز ہوں اور ان سے زیادہ معلومات رکھتے ہوں لیکن جامعہ لائبریری کو ان سے زیادہ اس کا چاہنے والا نہ مل سکے گا۔"

اس سے پہلے مرحوم کے سابق رفیق کار عبداللطیف اعظمی نے اپنے مضمون میں مرحوم کے متعلق اپنے خیالات ظاہر کرتے ہوئے کہا:

جو شخص دوسروں کی تاریخ وفات کو بڑی پابندی کے ساتھ نوٹ کیا کرتا تھا، ۶ فروری کی صبح نمودار ہوئی تو خود اس کی تاریخ وفات نوٹ کی گئی۔ خواجہ حافظ نبی احمد کی عمر کچھ زیادہ نہ تھی، ۵۲ سال سے کچھ دن زیادہ تھی[۱]، مگر موت کا فرشتہ عمر کب دیکھتا ہے، وہ

---

[۱] تاریخ پیدائش ۲۳ جنوری ۱۹۱۳ء ہے۔

توجہاں وارد ہوتا ہے تو جان لے کر ہی ٹلتا ہے۔ غالبؔ نے عارفؔ سے شکایت کی کہ

"تم کون سے تھے ایسے کھرے داد و ستد کے"

لیکن یہاں اس کی بھی گنجائش نہیں ہے، حافظ صاحب لین دین کے ایسے کھرے تھے کہ

"کرتا ملک الموت تقاضا کوئی دن اور"

کے لیے کوئی گنجائش ہی نہیں تھی۔

میں ستمبر ۳۶ء میں جامعہ آیا تو حافظ صاحب تعلیم سے فارغ ہو چکے تھے اور دلی کے ہفتہ وار اخبار، ریاست میں کام کرتے تھے۔ ان کے مکان پر فون تھا اس لیے اکثر جانا ہوتا، سے ملاقات ہوتی تو بے تکلفی نہ ہونے کے باوجود ان مختصر ملاقاتوں میں ان کے بے پایاں خلوص، کی عام معلومات کی وسعت اور ہر ایک کی مدد کرنے اور اپنی واقفیت اور معلومات سے فیض پہنچا کے بے لاگ جذبے سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہتا۔ ۳۷ء میں دہلی سے ایک نیا روزنامہ انصاری ہوا تو مرحوم ریاست کو چھوڑ کر انصاری" میں پہنچ گئے۔ صحافت کا کام اپنی جگہ بہت اچھا اور شر پیشہ ہے، اس کے ذریعہ ملک و قوم کی بہترین خدمت کی جاسکتی ہے اور اگر صحافت نگار میں ذ وشوق ہو تو علم و ادب کی خدمت بھی ہو سکتی ہے، لیکن اردو صحافت کا حال کچھ بہت اچھا نہیں شاید قدرت کو حافظ صاحب سے زیادہ بہتر کام لینا تھا، اس لیے وہ صحافت کو چھوڑ کر جامعہ آ گئے اور انھوں نے ۱۸ر اکتوبر ۳۸ء سے مرکزی کتب خانہ میں کام شروع کیا۔ علمی و ادبی کام والوں میں سے جن لوگوں کو حافظ صاحب سے واسطہ پڑا ہے، وہ جانتے ہیں کہ حافظ صاحب کتب خانہ کے علاوہ بہت کچھ اور بھی تھے، ایک تو ہر ضرورت مند کی بڑے خلوص کے ساتھ ضروری سے ضروری کام چھوڑ کر اس کے کام پر لگ جاتے، دوسرے ان کا مطالعہ بہت وسیع کی معلومات بہت ہمہ گیر تھیں، مختلف موضوعات پر کام کرنے والوں کی اس طرح رہنمائی کتابوں اور رسالوں کا اتنا بڑا ڈھیر لگا دیتے کہ حیرت ہوتی۔ مرحوم کی یہ ایسی خصوصیت یاد رہے گی اور اب مشکل ہی سے کوئی ایسا مل سکے گا جو ان خصوصیات کا تھوڑا

حاصل ہو۔

حافظ صاحب کو زیادہ تر اپنے کام سے کام تھا، ان کی سرگرمیاں زیادہ تر ان کے مخصوص میدان عمل ہی تک محدود ہوتیں، مگر ان کو تاریخی مقامات کی سیر اور علمی و ادبی جلسوں میں شرکت کا بھی بہت شوق تھا، چونکہ مجھے کانفرنسوں اور ادبی جلسوں سے ہمیشہ دلچسپی رہی ہے، اس لئے اس سلسلے میں مرحوم کی دلچسپی اور شوق کا مجھے کافی تجربہ اور واقفیت ہے، ۱۹۴۶ء میں جے پور میں انجمن ترقی اردو کی سالانہ کانفرنس میں میرا ان کا ساتھ تھا۔ جے پور کی تاریخی عمارتیں وہ اس سے قبل دیکھ چکے تھے، مگر اس کے باوجود ان کے ذوق وشوق کی فراوانی ملاحظہ ہو کہ اس موقع پر بھی انھوں نے ایک ایک چیز کو بہت تفصیل سے دیکھا۔ ایک عمارت بہت اونچائی پر تھی۔ بلڈ پریشر کے مریض ہونے کی وجہ سے ان کو اتنی اونچائی پر چڑھنا کسی طرح مناسب نہیں تھا۔ اس کا اثر بھی ہوا، مگر ان کا شوق اس طرح کی مصلحتوں کا پابند نہیں تھا۔ اسی موقع پر وہ اجمیر شریف بھی گئے، غرضیکہ انھوں نے ان چند دنوں کے سفر سے پورا پورا فائدہ اٹھایا۔ وہ جب بھی کسی کانفرنس میں جاتے تو وہاں سے تمام اہم لٹریچر اپنے ساتھ لاتے اور لائبریری میں محفوظ کر دیتے، تاکہ آئندہ بھی علمی کام کرنے والوں کے کام آئے اور جو لوگ کانفرنس میں شریک نہیں ہو سکے ہیں وہ اس کے متعلق اگر چاہیں تو مکمل معلومات حاصل کر سکیں۔ میں نے ان کی اس خصوصیت سے اکثر اور بارہا فائدہ اٹھایا ہے اور مجھ پر ہی کیا منحصر ہے، مجھ جیسے جو لوگ بھی قلم اور قرطاس سے تعلق رکھتے ہیں، وہ حافظ صاحب کی اس قسم کی عنایتوں کے ممنون احسان ضرور ہوں گے۔ مجھے اس وقت ان کی وہ کیفیت یاد آ رہی ہے، جب وہ کسی نجی تنگی مجبوری کی وجہ سے دار المصنفین اعظم گڑھ کی جوبلی میں شرکت نہیں کر سکے تھے۔ اس میں شرکت نہ کر سکنے کا اتنا ہی افسوس تھا، جتنا بڑے سے بڑے حادثہ پر ہو سکتا ہے۔

غرض حافظ صاحب کی زندگی کے بہت سے ایسے واقعات ہیں جو دوسروں کو

کافی متاثر کرتے ہیں اور جو ہم جیسوں کے لئے شمع راہ کا کام دے سکتے ہیں۔"

جامعہ کے کچھ شعراء نے منظوم خراجِ عقیدت پیش کیا، جو حسب ذیل ہے:

جناب سید عزیز الحسن منیر

نبی احمد کو ڈھونڈیں گے یہاں لیکن نہ پائیں گے
گئے وہ عالمِ فانی سے اب جنت نشاں ہو کر
جو ان میں خوبیاں تھیں یاد رہ کر وہ آئیں گی
رہیں گے چاہنے والوں کے دل میں داستاں ہو کر
قیام اب عالمِ باقی میں ہوتا ہے منیر ان کا
غریقِ ابرِ رحمت ہو گئے خلد آشیاں ہو کر

جناب عنوان چشتی

وہ ایک شخص کہ جو اٹھ گیا ہے محفل سے
نہ بت شکن، نہ صنم گر، نہ فلسفی، نہ فقیہہ
نہ پیشوا، نہ مصور، نہ رہنما، نہ امام
نہ نکتہ سنج، نہ شاعر، نہ اہلِ فن، نہ ادیب
مگر وہ پھر بھی بڑی عظمتوں کا مالک تھا
بڑی رفعتوں کا مالک تھا

نفس نفس میں تھی اخلاص و انس کی خوشبو
قدم قدم پہ تھا فرضِ حیات کا احساس
نظر نظر میں تھی عرفان و آگہی کی جھلک
نہ رنج کیوں ہو کہ انسانیت کا پیکر تھا

پرانے دور کے تہذیب و فن کا مظہر تھا
وہ ایک شخص کہ جو اٹھ گیا ہے محفل سے

جناب انوار علی خاں سوز

گلستانِ جامعہ ہے سوگوار — اٹھ گیا ہے آج اک جانِ بہار
ہر کلی پژمردہ ہر بلبل خموش — مشک افشاں ہے نہ کوئی نغمہ بار
قہقہے رخصت لبِ گل سے ہوئے — دیدۂ نرگس ہوا خوننابہ بار
اٹھ گیا حافظ نبی احمد کے ساتھ — غیرت و حلم و مروت کا وقار
آں یکے از میگسارانِ قدیم — از نگاہِ مستِ ساقی ہوشیار
حافظِ فیاض کے فیضان سے — عظمت اسلاف کا آئینہ دار
قوم کی اقدار عالی کا امیں — دین کے رمز عیاں کا رازدار
سادہ و مخلص، غنی و بے ریا — صاحبِ علم و عمل صدق و وقار
باطنش روشن تر از مہرِ منیر — ظاہرش سادہ تر از مشتِ غبار
کوہساروں کی صلابت عزم میں — گرچہ ظاہر میں سراپا انکسار
زندہ تھیں اس سے روایاتِ کہن — جامعہ کا اس کے دم سے تھا وقار
تھا کتب خانے کی اپنے آبرو — روز و شب جمع کتب میں بے قرار
خوب تر تشکیل پر اس کی حریص — اس کی تزئین و ترقی پر نثار
آہ وہ غواصِ دریائے کتب — طالبوں کے سامنے یوں گہر بار
ہر کتاب ہر وقت گویا سامنے — ہر ورق ہر لمحہ گویا آشکار
جامعہ اس کو بھلا سکتی نہیں — ہر قدم پر اس کی ہے اک یادگار

زندۂ جاوید بعد از مرگ شد
ہر کہ از سوزِ دروں شد مایہ دار

آخر میں صدر جلسہ نے حسب ذیل تجویز پیش کی، جسے حاضرین جلسہ نے ایک منٹ خاموش کھڑے
"انجمن اساتذہ اور انجمن انتظامی کا یہ غیر معمولی جلسہ، جامعہ کے کارکن جناب خواجہ حافظ نبی ا
کی اچانک اور بے وقت وفات پر اپنے شدید رنج وغم کا اظہار کرتا ہے۔
نبی احمد صاحب نے تقریباً ۴۰ سال تک جامعہ کی جس خلوص اور لگن کے ساتھ خدمت کی اور
اعلیٰ معیار قائم کیا جو ہم کارکنوں کے لئے مثال کا کام دے سکتا ہے۔ نبی احمد صاحب جامعہ کے
بزرگ کے صاحب نادے تھے جو جامعہ کے ابتدائی دور سے تعلق رکھتے تھے اور جن کا جامعہ کی
شخصیتوں میں شمار ہوتا تھا۔ خود بھی جامعہ کے بہت قدیم کارکن اور انجمن جامعہ کے حیاتی رکن تھے
ہر ایک سے، چاہے وہ پرانا ہو یا نیا، بڑی خوش دلی اور انکساری کے ساتھ ملتے تھے اور
کی، اس کے علمی اور تحقیقی کاموں میں، مدد کرنا اپنا فرض سمجھتے تھے۔
ہم اراکین انجمن اساتذہ اور انجمن انتظامی اسٹاف کی دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ مرحوم کو اپنی نو
سے سرفراز کرے، ان کی اہلیہ محترمہ اور ان کے دونوں صاحبزادگان، خواجہ ذکی احمد اور خواجہ صفی احمد
کی صاحبزادیوں کو صبر جمیل کی توفیق اور جامعہ کو ان کا نعم البدل عطا کرے۔ آمین!"

گاندھی جی کی شہادت کا دن

معمول کے مطابق امسال بھی ۳۰ جنوری کو گاندھی جی کی شہادت کا دن منایا گیا۔ اس سال
اہتمام استادوں کے مدرسہ کی اسٹوڈنٹس یونین نے کیا تھا، اس لئے یونین کی صدر مس ششما را
جلسہ کی صدارت کے فرائض انجام دئے اور سکریٹری بال کرشن گپتا صاحب نے صدر جلسہ کی مدد
مضمونوں اور نظموں کے پڑھنے سے قبل قرآن کریم کی تلاوت کی گئی، وید کا پاٹھ کیا گیا اور انجیل
کی آیات پڑھی گئیں اور گرنتھ صاحب کا پاٹھ کیا گیا۔ اس کے بعد جامعہ کے تمام تعلیمی اداروں
طالب علموں یا طالبات نے گاندھی جی کی زندگی یا ان کی تعلیمات پر مضمون پڑھے یا نظمیں سنا
ان کے علاوہ انجمن اساتذہ کے سکریٹری عبداللطیف اعظمی نے قومی زبان، گاندھی جی اور جامعہ
کے عنوان پر، استادوں کے مدرسہ کے استاد جناب عبداللہ ولی بخش قادری صاحب نے
قومی تعلیم، گاندھی جی اور ہم" کے عنوان پر اور سب سے آخر میں شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب
نے "گاندھی جی کہاں ہیں ؟" کے عنوان پر مضمون پڑھا۔ شیخ الجامعہ صاحب کا مضمون جامعہ
اشاعت میں شائع ہو چکا ہے، بقیہ دونوں مضامین اسی شمارے میں شائع ہو رہے ہیں۔
جلسے کے آخر میں طالبات اور طلبہ نے گاندھی جی کی پسندیدہ پرارتھنا "تام دھرم پیش
جس میں مختلف مذہبوں کی اہم تعلیمات کا نچوڑ ہے۔ قومی ترانے پر جلسہ کا اختتام ہوا۔

(عبداللطیف اعظمی)

ہسٹری سمینار

جامعہ میں نیا سال علمی مذاکرات کے ساتھ شروع ہوا اور جامعہ کالج کے شعبۂ تاریخ کے اہتمام میں "عہد وسطی کے ہندوستان کے مورخین" کے عنوان پر چار دن (۲، ۳، ۴ اور ۵ رجنوری ۱۹۶۶ء) کا جو سمینار ہوا وہ ہر لحاظ سے بہت کامیاب رہا، سمینار کا افتتاح شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب نے کیا، افتتاح سے پہلے شعبۂ تاریخ کے صدر جناب پروفیسر محب الحسن صاحب نے ڈیلیگیٹ کا سواگت کیا اور کہا کہ یہ سمینار جس میں شرکت کے لئے آپ تشریف لائے ہیں اپنی نوعیت اور موضوع کے لحاظ سے منفرد ہے، ہندوستان میں ابھی تک اس موضوع پر کوئی سمینار نہیں ہوا ہے، مجھے امید ہے کہ عہد وسطی کے ہندوستان کے مورخین کے مطالعہ کا جو آغاز آج جامعہ میں کیا جارہا ہے اس سے بہت فائدہ ہوگا، انگریزی عہد حکومت میں ہندوستان سے متعلق تاریخ نگاری کی جو روایتیں پڑ گئی تھیں اور جن سے کئی لحاظ سے عہد وسطی کے ہندوستان کے متعلق غلط فہمیاں پیدا ہو گئی تھیں، ان کا اثر اگرچہ ماند پڑتا جارہا ہے، لیکن اب بھی ضرورت ہے کہ عہد وسطی کے مورخین کا اور اُن حالات کا جن میں وہ زندگی گذار رہے تھے، معروضی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا جائے۔

استقبالیہ خطبہ کے بعد پروفیسر محمد مجیب صاحب کی افتتاحی تقریر ہوئی، مجیب صاحب نے مہمانوں کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا:

> آپ میں سے کچھ لوگوں کو ہمارے وہ سمینار یاد ہوں گے جنھیں ہم نے گزشتہ سال منعقد کیا تھا اور جن کی نوعیت ذرا مختلف تھی، اس وقت جس بات پر ہم سب لوگ متفق تھے وہ یہ تھی کہ جامعہ کے علمی ماحول میں کوئی ایسی خصوصیت ہے جو خیالات کے آزادانہ اظہار کو بڑھاوا دیتی ہے، میں نہیں چاہتا کہ آزادی کی تعریف کر کے اس

کی حدوں کو متعین کردوں اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ آزادی کی فضا اب بھی جامعہ میں ہے، میں چاہتا ہوں کہ ہم سب ایک دوسرے کی عقل سلیم پر بھروسہ کریں اور اپنے خیالات کسی قسم کے ذہنی تحفظات کے بغیر آزادی سے ظاہر کریں۔

میرا خیال ہے کہ اس طرح ہم تاریخ ہند کے سمجھنے میں اُن دشواریوں پر قابو حاصل کرسکتے ہیں جنھیں عہد وسطیٰ کے ان مورخین نے پیدا کیا ہے جن کی تصنیفات ہم ماخذوں کے طور پر استعمال کرنے پر مجبور ہیں...... جب ہم مورخین سے بحث کریں جن میں بہت سے مسلمان ہیں تو ہمیں یہ نہ بھولنا چاہئے کہ ہمیں آج بھی ہندوستانی مسلمانوں کا اور اُن کے اعمال اور رجحانات کا معقول اور مناسب مطالعہ کرنا ہے جو اس جماعت میں جسے اُن کی کمیونٹی کہا گیا ہے موثر رہے ہیں۔"

اس کے بعد جامعہ کالج کے پرنسپل ضیاء الحسن نے مہمانوں کا شکریہ ادا کیا اور ڈیلیگیٹ سے امید ظاہر کی کہ ہوسکتا ہے انھیں جامعہ میں اپنے قیام کے دوران اتنا آرام نہ ملے جتنا جامعہ انھیں پہونچانا چاہتی ہے، وہ تکلیفوں کا خیال نہیں کریں گے اور خارجی نقطۂ نظر سے زیر بحث موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرکے سمینار کو کامیاب بنائیں گے۔

اس سمینار میں جن ڈیلیگیٹ نے حصہ لیا اُن کے نام اور مقالے کا موضوع درج ذیل ہے:

۱۔ مہامہو پادیہ ڈی، وی، پوت دار (پونا)	مرہٹی میں تاریخ نگاری
۲۔ پروفیسر محمد مجیب (جامعہ)	بدایونی
۳۔ پروفیسر محب الحسن (جامعہ)	عہد وسطیٰ کے کشمیر کے مورخین
۴۔ پروفیسر خلیق احمد نظامی (علی گڑھ)	ضیاء الدین برنی
۵۔ پروفیسر حسن عسکری (پٹنہ)	بساطین الانس
٦۔ ڈاکٹر سری پاتماسرن (عثمانیہ)	آئین اکبری کا انگریزی ترجمہ
۷۔ پروفیسر ایس، سی، مصرا (بڑودہ)	گجرات کے شاہی خاندانوں کی معاصر تاریخیں

۸۔ پروفیسر بدھ پرکاش (کورکشیتر)	فضل اللہ رشید الدین طالب، ابوالخیر الہمدانی
۹۔ پروفیسر ایس، کے، رے (کلکتہ)	سر جادو ناتھ سرکار
۱۰۔ ڈاکٹر کے، ایس لال (دہلی)	عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے موڈرن ہندوستانی تاریخ نگار
۱۱۔ ڈاکٹر (مس) رومیلا تھاپر	کلہن کی راج ترنگنی
۱۲۔ ڈاکٹر اطہر عباس رضوی (جموں)	تاریخ الفی
۱۳۔ ڈاکٹر ظہیر الدین ملک (علی گڑھ)	آخر دور کے مغلوں کے مورخ
۱۴۔ ڈاکٹر قیام الدین احمد (پٹنہ)	مرزا ناتھن
۱۵۔ مسز پشپا سوری (دہلی)	بابرنامہ
۱۶۔ ڈاکٹر کرپال سنگھ (پٹیالہ)	چار باغ پنجاب
۱۷۔ ڈاکٹر گربخش سنگھ (پٹیالہ)	احمد شاہ بٹالیہ کی تاریخ پنجاب
۱۸۔ شری بی، آر، گروور (جامعہ)	مغلوں کا زرعی نظام اور موڈرن مورخین
۱۹۔ ڈاکٹر کے، کے، شرما (میرٹھ)	ہنری جارج کین
۲۰۔ ڈاکٹر ڈی، بی، سرلیاستوا (ساگر)	سر جادو ناتھ سرکار
۲۱۔ ڈاکٹر سریندر گوپال (پٹنہ)	مغلوں کے ہندوستان کے سوویٹ مورخین
۲۲۔ ڈاکٹر گوسوامی (چنڈی گڑھ)	راجپوت مصوری کے متعلق کمار سوامی کی رائے
۲۳۔ ڈاکٹر جے، ایس گریوال (چنڈی گڑھ)	عہد وسطیٰ کے ہندوستان کے متعلق ابتدائی زمانے کے انگریزوں کی تاریخ نگاری کی خصوصیات

۲۴۔ شری ایم، ایل، گمھیا (دہلی) — عفیف

۲۵۔ ڈاکٹر محمد عمر (جامعہ) — محمد قاسم اور خافی خاں کی تاریخ نگاری کا تقابلی مطالعہ

۲۶۔ ضیاء الحسن فاروقی — سر سید احمد خاں اور علامہ شبلی

افسوس ہے کہ بعض وجوہات کی بنا پر پروفیسر ہارون خاں شروانی (حیدرآباد) پروفیسر محمد حبیب (علی گڑھ)، پروفیسر جے، این سرکار (کلکتہ)، ڈاکٹر اے، ایل، سریواستوا (آگرہ) اور پروفیسر گنڈا سنگھ (پٹیالہ) وغیرہ شریک نہیں ہو سکے۔ ان کی شرکت سے دوسرے شرکا کو بہت فائدہ پہونچتا۔ سمینار میں ڈاکٹر یوسف حسین خاں، ڈاکٹر بشیشور پرشاد (صدر شعبۂ تاریخ، دہلی یونیورسٹی) اور ڈاکٹر امبا پرشاد نے خصوصیت سے شرکت کی اور اپنے بالغ نظر تبصروں سے مذاکرات میں جان پیدا کی۔ ان کے علاوہ دہلی یونیورسٹی اور دہلی کے کالجوں کے کافی نوجوان استادوں نے سمینار میں ہونے والے بحث و مباحثے اور مقالوں سے استفادہ کیا۔ خود جامعہ کے استادوں اور طالب علموں کو اس سے بہت فائدہ ہوا اور عہد وسطیٰ کے ہندوستان کی تاریخ کے مختلف گوشوں سے وہ روشناس ہوئے۔

(ضیاء الحسن فاروقی)

مراسلہ

شیخ غلام اشرف نثار

مکرمی جناب ایڈیٹر صاحب ، السلام علیکم

مضمون کی دوسری قسط روانہ کر دینے کے بعد یہ امر باعث مسرت ہے کہ مجھے اپنی کوشش اور تلاش وجستجو کے دوران ایک عزیز دوست کے ذریعہ شیخ نثارؔ کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کا ایک قدیم قلمی نسخہ مجلد فارسی رسم الخط میں دستیاب ہو گیا، جو ہندستانی اکیڈمی والے نسخے سے اس لحاظ سے بہتر و افضل معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نام کاتب اور تاریخ و مقام تحریر وغیرہ کی پوری تفصیلات اور جیسے خود شیخ نثارؔ کے پر پوتے شیخ نورؔعلی زمیندار ساکن شیخ پور جعفر نے بصراحت ذیل تحریر کیا ہے:

"بتاریخ بست و نہم رمضان المبارک سنہ ۱۲۴۳ھ ہجری در دیہہ رائیا علاقہ پچھم راٹھ بدروازہ لالہ برج لال صورت تحریر یافت۔ بخط خام نور علی ولد محمد حسن زمیندار ساکن شیخ پور جعفر علاقہ پرگنہ منگلسی سرکار صوبۂ اودھ، در عمل وزیر الملک نواب مرشد زادہ نصیر الدین حیدر بہادر دام اقبالہٗ وملکہٗ۔"

پہلے خیال تھا کہ مضمون کی تیسری قسط لکھی جائے اور شیخ نثارؔ کے کلام کے کچھ اور دلچسپ اقتباسات ناظرین کے ملاحظہ کے لئے پیش کئے جائیں مگر ایسا کرنا بے سود معلوم ہوا کیونکہ جب تک اس کا ترجمہ اردو میں کر کے اس کے محاسن کو نہ بیان کیا جائے عوام اس سے خاطر خواہ لطف اندوز نہیں ہو سکتے اور نہ ایک ماہنامہ کے محدود صفحات اس بار کے متحمل ہو سکتے ہیں لہٰذا اس خیال کو ترک کر کے اس مراسلہ کے ذریعہ اس مضمون کا سلسلہ اس کی اہمیت و افادیت کے باب میں چند مزید اشارات کے بعد ختم کیا جاتا ہے۔

جیسا کہ پہلے عرض کیا گیا ہے شیخ نثارؔ کی مثنوی یوسف زلیخا بھاکھا کا قلمی نسخہ آج سے دو سو برس

---

* نوٹ: شیخ غلام اشرف نثارؔ پر ایک مضمون کی دو قسطیں شائع ہو چکی ہیں (ملاحظہ ہو جامعہ بابتہ ماہ جنوری وفروری سنہ ۶۶ء) مضمون کی پہلی قسط میں دو ناموں میں ذرا سی غلطی ہو گئی ہے۔ ناظرین اسے درست فرمالیں۔ (۱) ابرار حسین کی بجائے محمد ابرار صحیح ہے اور (۲) محمد خلیق کی بجائے خلیق الرحمٰن۔

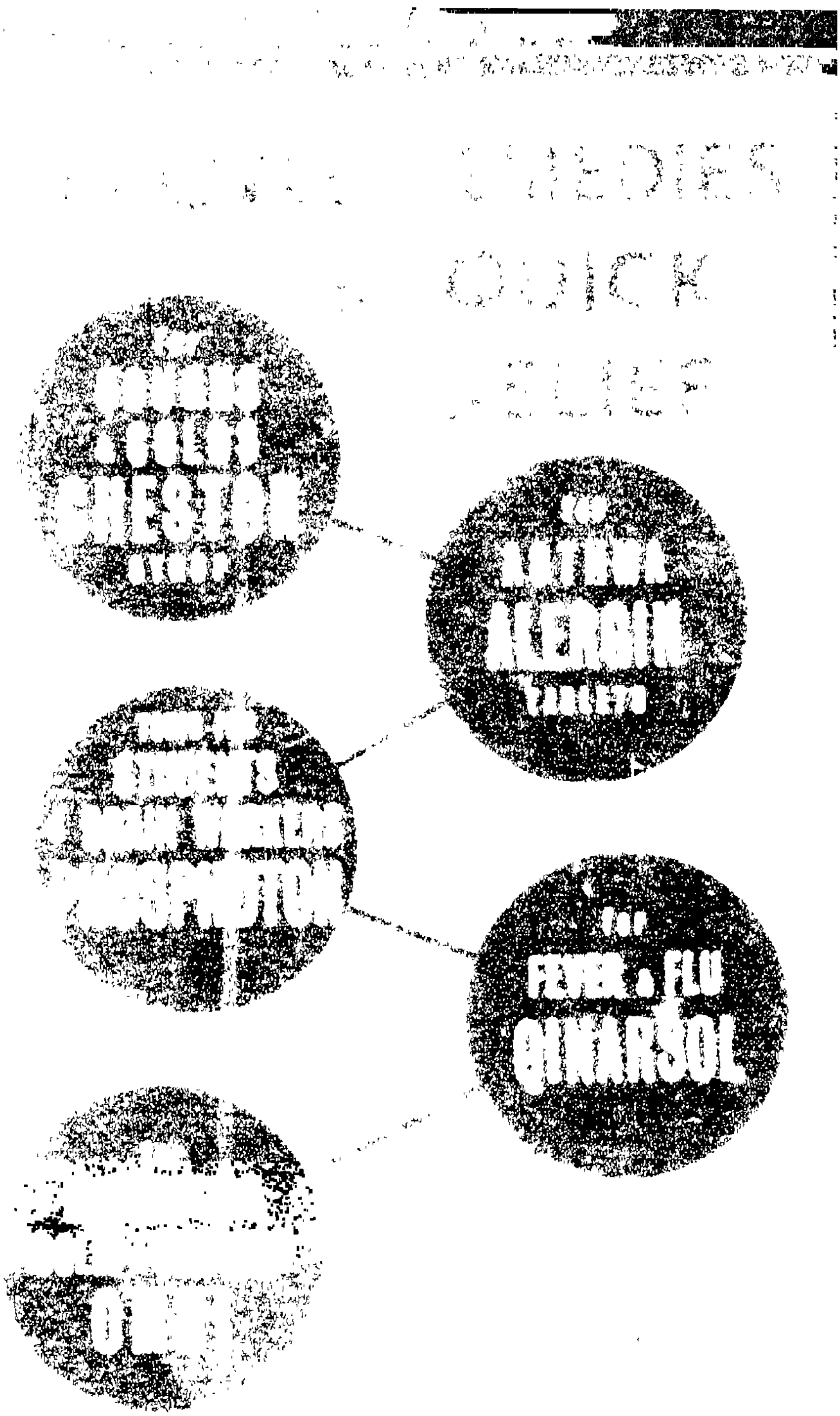
پہلے اس عہد کی یادگار ہے جب یہاں مسلمان حکمران تھے اور حکومت کی سرکاری زبان فارسی تھی۔ اس کے باوجود ہندو مسلمانوں میں باہم ایسی اخوت و محبت اور بھائی چارہ تھا کہ ہندو مسلم شاعر و ادیب بڑی فراخدلی سے ہندی تصانیف کو فارسی میں منتقل کرتے اور اسی طرح فارسی تصانیف کو ہندی کا جامہ پہنا کر عوام کو اس سے استفادہ کرنے اور لطف اندوز ہونے کا موقع فراہم کرتے۔ ان میں کسی قسم کی منافرت و مغائرت اور تعصب کا شائبہ تک نہ تھا چناں چہ ہندوستانی ادب کا بہترین زمانہ سولہویں صدی کے وسط سے شروع ہوتا ہے۔ شاہانِ مغلیہ نے نہ صرف ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی بلکہ ہندو مسلم شعراء و ادباء کی بڑی فیاضی سے قدر دانی اور سرپرستی کی۔ اکبر، جہانگیر اور شاہجہاں کے زمانہ میں اسلامی حکومت کمال کو پہنچ گئی تھی اور یہی زمانہ ہندی ادب کا درخشاں زمانہ تھا۔ جبکہ ادب میں زبان کی صفائی، استعارات اور تشبیہات کا استعمال شروع ہوا اور شاعری کو مختلف صنائع و بدائع سے آراستہ کیا گیا، کیشو داس اور دوسرے شعراء نے اس میں بڑی کوشش کی۔ اسی زمانہ میں ہندی ادب کے مایۂ ناز شعراء اور نثار تلسی داس، سور داس، بہاری لال، تریاٹھی بندھو دیو کی اور سیناپتی وغیرہ پیدا ہوئے۔ اسی زمانہ میں سکھوں کا گرنتھ لکھا گیا اور بہت سے مذہبی فرقے قائم ہوئے اور مسلمانوں میں ملک محمد جائسی، قطبن، عثمان، عالم اور نور محمد وغیرہ پیدا ہوئے۔ جنھوں نے اپنے رشحات قلم سے زبان بھاکا کو مالا مال کر دیا۔ شیخ نثار اسی سنہری زنجیر کی ایک کڑی تھے جو اٹھارہویں صدی کے اواخر میں پیدا ہوئے۔

بدقسمتی سے بعض نادان دوستوں نے ہندی اور اردو کو ایک دوسرے کا حریف سمجھ لیا ہے اور اس کا زبردست پروپاگنڈا کر کے اردو کے حق میں فضا کو کافی مسموم و مکدر کر دیا ہے۔ یہ ایک سراسر غلط اور بے بنیاد خیال ہے کہ ہندی ہندوؤں کی اور اردو مسلمانوں کی زبان ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندی اور اردو دونوں زبانیں ہندو اور مسلمان دونوں کی ہیں، دونوں نے اس کی ساخت و پرداخت میں اپنا خونِ جگر شامل کیا ہے لسانی حیثیت سے اس کی شرح و تفصیل اور اس پر بحث و گفتگو کا یہ محل نہیں۔ ہندی اور اردو کا ایسا چولی دامن کا ساتھ ہے کہ اس کی تاریخ سے مفصل طور پر ہندی اور اردو داں حضرات کا روشناس ہونا ضروری ہے۔

تاشقند کے حالیہ سمجھوتے کے بعد ملک میں امید افزا حالات پیدا ہو رہے ہیں اور پرانے مسائل کو نئے انداز فکر سے حل کرنے کے اقدامات کئے جا رہے ہیں۔ بلاشبہ یہ ایک مبارک شگون ہے۔ مگر جیسا کہ اخبارات نے ابھی حال میں سر دیا کے ایک ممتاز لیڈر شری جے پرکاش نرائن کا ہندو مسلم اختلافات کے اسباب پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ بیان شائع کیا ہے کہ "ہندو مسلمانوں کے درمیان اختلاف پیدا کرنے کے لئے کافی لٹریچر موجود ہے۔ حالات کی اصلاح کے لئے نئے لٹریچر کی ضرورت ہے"۔ یہ بڑا حقیقت پسندانہ اور جرأت مندانہ اعلان و اعتراف ہے۔ امید ہے کہ یہ آواز صدا بصحرا نہ ثابت ہوگی، اور دوسروں کی آنکھ کا تنکا دیکھنے والے پہلے اپنی آنکھ کے شہتیر کو دیکھنے کی کوشش کریں گے۔ تاشقند سمجھوتہ اگر ارباب سیاست کے لئے ایک نیا اندازِ فکر مہیا کرتا ہے تو شاعر و ادیب اور صحافی کے لئے بھی وہ ایک فکر انگیز موڑ کی نشاندہی کرتا ہے اور دیکھنا ہے کہ وہ اس نازک امتحان سے کیونکر گذرتے ہیں۔

آپ کا مخلص: رشید احمد

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پریس دہلی


QUICK
FEVER . FLU

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

خط و کتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

ضیاء الحسن فاروقی

علامہ شبلی

(مورخ کی حیثیت سے)

دوسری قسط

اس مضمون کے پہلے حصہ میں ہم نے تاریخ نگاری کے فن کے بارے میں شبلی کے خیالات اور ان مقالات سے بحث کی تھی جن کا تعلق ہندوستان کے عہد وسطیٰ کی تاریخ سے ہے، ہم نے لکھا تھا کہ انھوں نے ہندوستان کی تاریخ کے موضوع پر بہت کم اور سرسری لکھا ہے، ان کی تحریروں کا زیادہ حصہ ہندوستان سے باہر اسلام، اس کے ناموروں اور ان کے کارناموں سے متعلق ہے[24] مضمون کے اس حصہ کا موضوع شبلی کی یہی تحریریں ہیں، رسالہ کے صفحات کے پیش نظر ان سب تحریروں پر اظہار خیال کرنا مشکل ہے، اس لئے صرف چند کا انتخاب کیا گیا ہے۔

(۱) مسلمانوں کی گذشتہ تعلیم: شبلی کا یہ پہلا علمی کارنامہ ہے جس کی وجہ سے ملک میں ان کی دھوم مچ گئی اور بقول سید سلیمان ندوی مرحوم "یہی وہ مطلع ہے جس سے علامہ شبلی کی شہرت کا آفتاب سب سے پہلی دفعہ طلوع ہوا"[25] یہ مقالہ ۱۸۸۷ء میں ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس لکھنؤ میں پڑھا گیا، مولانا نے واقعی اسے جی لگا کر اور بڑی محنت سے لکھا تھا، اس

۲۴۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کے وجوہ پہلے حصہ میں بتائے جا چکے ہیں۔

۲۵۔ حیات شبلی، صفحہ ۱۲۱

زمانے میں یہ اپنی نوعیت کا ایک الگ مقالہ تھا، گویا ایک نئی آواز تھی جو ان لوگوں کے کانوں میں پڑی جو مشرق سے بیزار تھے اور مغرب کی ہر اچھی بری بات کا دم بھرتے تھے، اس میں علامہ نے صرف دو باتوں سے بحث کی ہے: "(۱) مسلمانوں نے علوم و فنون کس طرح حاصل کئے، (۲) دنیا کی تمام قوموں کو ان علوم کی کیونکر تعلیم دی"[26] اس کے لئے مولانا کو بڑی محنت کرنی پڑی کیونکہ کسی مستقل تصنیف میں سارے حالات نہیں تھے، انھوں نے مختلف تاریخوں اور دوسری قسم کی تصنیفوں کے جستہ جستہ مقامات سے اپنے مطلب کی باتیں اخذ کیں اور انھیں خوش اسلوبی سے یکجا کر دیا، اور بقول ان کے "غالباً یہ پہلی تحریر ہے جس میں اس قدر واقعات جمع کئے گئے ہیں"۔ بلاشبہ یہ بڑا کام تھا لیکن افسوس ہے کہ مولانا نے تنقیدی نقطۂ نظر سے کام نہیں لیا اور اس سے بحث نہیں کی کہ جب تقلید کا عام رواج ہو گیا اور لوگ فلسفہ کی تعلیم سے گھبرانے لگے تو مسلم سماج کو کتنا نقصان پہونچا[27]۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمانوں نے اپنی گوناگوں ضرورتوں اور علم کی خاطر دوسری زبانوں سے ترجمے کئے اور کرائے، مدرسے اور کتب خانے قائم کئے، علماء کی قدر کی اور علوم و فنون کو فروغ بخشا، یہاں تک کہ خود یورپ کو اپنے عہد وسطی کی اندھیاریوں میں اسلامی مدرسوں سے روشنی ملی، لیکن بعد میں خود مسلمانوں میں وہ علوم مُردہ ہو گئے جنھوں نے اُن کے ذہنوں کو منور کیا تھا، آخر ایسا کیوں ہوا؟ زیر نظر مقالے سے اس کا کوئی جواب نہیں ملتا، غالباً یہ مضمون اس سوال کا جواب دینے کے لئے لکھا ہی نہیں گیا تھا۔ نصاب تعلیم سے تقریباً کوئی بحث نہیں کی گئی ہے حالانکہ یہ بحث بہت ضروری تھی، وہ لکھتے ہیں کہ "مدرسوں کے قائم ہونے نے دفعۃً کوئی تبدیلی نہیں پیدا کی، نصاب تعلیم قریباً وہی رہا جو پہلے تھا..."[28] لیکن کیا نصاب تعلیم

۲۶۔ مقالات شبلی (تعلیمی)، جلد سوم، دار المصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۳۲، صفحہ ۱۔

۲۷۔ شبلی درحقیقت اس کے قائل تھے کہ اس وقت تقلید ہی ضروری تھی، اس لئے اُن کی نظر اس کے نقصانات کی طرف نہیں جا سکتی تھی۔ (دیکھئے مقالات شبلی (تعلیمی)، جلد سوم، صفحہ ۸۵)

۲۸۔ مقالات شبلی (تعلیمی)، جلد سوم، صفحہ ۸۴

جماعتوں میں کون سی کتابیں پڑھائی جاتی تھیں اور ان کا کیا معیار تھا، اس کا مطلق ذکر نہیں، غالباً اس کی وجہ وہی ہے جس کی طرف وہ پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں، یعنی قدیم کتابوں میں اس کا کوئی ذکر نہیں، لیکن کیا تمام ممکن معلومات کو جمع کرنے کے بعد قیاس اور درایت کے اصول کے مطابق کوئی خاکہ پیش کرنا واقعی ناممکن تھا؟ اس مضمون میں "تنزل تعلیم کے اسباب" کی ضمنی سرخی کے تحت وہ لکھتے ہیں:

"..... ان مدرسوں میں (ترکی مدارس کے سوا) فلسفہ و منطق کی تعلیم کا بہت کم اہتمام تھا"[۲۹] شبلی نے ترکوں کے استثنار کے سلسلہ میں کوئی شہادت نہیں دی ہے، ہمارا خیال ہے کہ ترک بھی دوسروں کی طرح ذہنی جمود و تعطل کا شکار تھے۔ عثمانی ترک سلجوقیوں کے جانشین کی حیثیت سے تاریخ کے افق پر ابھرے تھے، سلجوقیوں کے مدرسوں میں فقہ اور کلام کے علاوہ دوسرے علوم کی تعلیم برائے نام ہوتی تھی۔ تیرہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں مشہور صوفی شاعر اور مفکر مولانا جلال الدین رومی نے اس بات کا ماتم کیا کہ فلسفیانہ مباحث سے دلچسپی ختم ہو گئی تھی اور اس میدان میں عام جہالت کا دور دورہ تھا۔ اس طرح شبلی کا یہ خیال صحیح نہیں معلوم ہوتا۔ پھر بھی ان تمام باتوں کے باوجود اس مقالہ کے محاسن اپنی جگہ ہیں اور مصنف نے اپنے خاص انداز نگارش کے سہارے مسلمانوں کی علمی خدمات کی ایک جیتی جاگتی تصویر پیش کر دی ہے، ایسی تصویر کہ اس طرح کا کوئی مرقع کسی ایک تصنیف میں نہیں ملتا۔

(۲) المامون: سید سلیمان ندوی کے لکھنے کے مطابق المامون ۱۸۸۷ء میں نکلی،[۳۰] لیکن سرسید احمد خاں کا بیان ہے کہ یہ سوانح عمری ۱۸۸۹ء میں کمیٹی مدرسۃ العلوم نے کمیٹی کے فائدے کے لئے چھاپی۔[۳۱] بہرحال یہ کتاب چھپی اور اتنی مقبول ہوئی کہ ایک ہی سال کے اندر اس کے دو اڈیشن

۲۹۔ مقالات شبلی (تعلیمی)، جلد سوم، صفحہ ۸۶

۳۰۔ حیات شبلی، صفحہ ۱۶۷

۳۱۔ المامون، دار المصنفین اعظم گڑھ، صفحہ ۴

شائع ہوئے اور مولانا عبدالحلیم شرر نے لکھا: "شستہ تعلیم کے بعد ان کی مستقل کی ان کی اولین
کتاب المامون تھی جو علی العموم پسند کی گئی اور اس کتاب نے پہلے پہل پبلک کو بتایا کہ مولانا شبلی
کس قسم کے مصنف ہیں اور یہ کہ وہ آیندہ کیسے ثابت ہونے والے ہیں"[32] سید صاحب کا
خیال ہے اور غالباً صحیح ہوگا کہ ان سے زیادہ (افسانوں میں) اس بھید کا اور کون جاننے والا
ہے کہ پامر کی کتاب ہارون الرشید میں جو زہر تھا اس کے تریاق کے طور پر یہ کتاب لکھی گئی گویا وہی
مدافعانہ طرز فکر یہاں بھی کارفرما ہے، لیکن اس سے کیا، سبب تصنیف کوئی ہو، یہ کتاب شبلی کے ناموران
اسلام کی سیریز کی پہلی کڑی ہے، سوال یہ ہے کہ شبلی نے ہارون ہی کی سوانح عمری کیوں نہیں لکھی ؟
ہارون اپنی عظمت و شان، فتوحات، ذاتی قابلیت، اہل کمال کی قدر دانی اور علم و ہنر کی سرپرستی میں مامون
سے کسی طرح کم نہ تھا، لیکن ہمارے مصنف نے اس کی زندگی اور کارناموں کی داستان قلمبند نہیں
کی محض اس لئے کہ "حق یہ ہے کہ اگر اس کا دامن برامکہ کے خون سے رنگین نہ ہوتا تو ہم اس کے
ہوتے عباسیوں میں کسی فرمانروا کو انتخاب کی نگاہ سے نہ دیکھ سکتے"[33] لیکن یہ وجہ بہت معقول نہیں
معلوم ہوتی، اس لئے کہ مامون کا دامن بھی کتنوں کے خون سے رنگین ہے۔ فضل اور طاہر کا قتل ایسا
نہیں ہے جو چھپایا جاسکے۔ شبلی نے اگرچہ واقعات کی ترتیب کے پردہ میں اسے بہت ہلکا پیش
کرنے کی کوشش کی ہے مگر ان دونوں کا خون پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ قاتل کون ہے ؟ ان
دونوں کے بے شمار احسانات مامون کی گردن پر تھے، یہ نہ ہوتے تو شاید مامون خلیفہ نہ ہوسکتا
حضرت علی رضا کی شہادت کے بارے میں شیعہ کہتے ہیں کہ انھیں مامون نے کیا یا کہ زہر دیا گیا، علامہ
نے دو ڈھائی صفحے اس مسئلہ پر لکھے ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے مامون کی برأت
میں جو دلیلیں دی ہیں ان سے تشفی نہیں ہوتی ہو سکتا ہے کہ وہ اس معاملہ میں بالکل بے گناہ ہو،

۳۲۔ حیات شبلی، صفحات ۱۷۲، ۱۷۳

۳۳۔ المامون، صفحہ ۱۳

لیکن یہاں بحث علامہ کی دلیلوں سے ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ انھیں شیعوں کی تاریخی تعلیقات نہیں ملیں کہ وہ، اس بحث کو دونوں فریق کی روایتوں کے لحاظ سے فیصل کرسکتے۔[۳۴] دوسرے یہ کہ اس مسئلہ میں اُن کا خاص ماخذ ابن واضح عباسی کی تاریخ ہے جو مامون کے زمانے کے واقعات ان لوگوں کی زبانی روایت کرتا ہے جو خود مامون کے عہد میں موجود تھے، اُس نے مامون کے بجائے یہ بدگمانی علی بن ہشام کی نسبت کی ہے۔[۳۵] یہاں "بدگمانی" کا لفظ ملحوظ رہے، یعنی علامہ خود اُس کی روایت کو نہیں مانتے، اور اصول تحقیق کے مطابق مامون کے خاندان کے کسی فرد پر شبہ کرتے ہیں، ابن واضح عباسی کی روایت کے مطابق علامہ لکھتے ہیں:

"حضرت علی رضا نے وفات پائی تو مامون نے حکم دیا کہ ہارون الرشید کی قبر اکھڑوا کر حضرت علی رضا بھی اس میں دفن کئے جائیں جس سے مقصود یہ تھا کہ رشید بھی علی رضا کی برکت سے مستفید ہو۔[۳۶] مامون کو حضرت علی رضا کی وفات کا نہایت صدمہ ہوا، وہ جنازہ کے ساتھ ننگے سر گیا اور رو رو کر کہتا تھا 'اے ابوالحسن! تیرے بعد میں کہاں جاؤں' تین دن تک وہ قبر پر مجاور رہا اور صرف ایک روٹی اور نمک روزانہ اس کی خوراک رہی۔[۳۷]"

غالباً مامون میں یہ ایک غیر معمولی صلاحیت تھی کہ وہ اس طرح کی باتیں کرسکتا تھا، فضل (ذوالریاستین) کو جب قتل کردیا گیا تو مامون نے اشتہار دیا کہ جو شخص قاتلوں کو گرفتار کرکے لائے گا اسے دس ہزار اشرفیاں انعام میں ملیں گی، بالآخر یہ لوگ پکڑے گئے اور جب مامون کے پاس حاضر کئے گئے اور پوچھا گیا کہ کس کے ایماء سے تم نے ایسا کیا؟ تو سب نے خود مامون کا نام لیا اور اس بیباکی

۳۴۔ المامون، صفحہ ۸۳

۳۵۔ ایضاً۔

۳۶۔ مامون اس وقت طوس میں تھا، حضرت علی رضا ساتھ تھے، ہارون کی قبر یہیں ہے۔

۳۷۔ المامون، صفحہ ۸۲

پرپا اصل جرم کی پاداش میں مامون کے حکم سے قتل کر دیئے گئے۔ اس کے بعد عبدالعزیز بن عمران وغیرہ چند اشخاص جن پر شبہ تھا طلب ہوئے اور استفسار ہوا کہ اس واقعہ کے متعلق کچھ جا ہو، سب نے کانوں پر ہاتھ رکھا، مامون نے ان لوگوں کو بھی قتل کرا دیا، گو تمام واقعات شہ دے رہے تھے کہ ذوالریاستین کا قتل مامون کے ایماء سے ہوا، مگر مامون نے اپنی متعدد کارروا سے اس یقین کو شبہے سے بدل دیا، قاتلوں کے سر حسن بن سہل کے پاس بھجوائے اور نامہ تعزیت بہت کچھ رنج و غم ظاہر کیا اور لکھا کہ تم اپنے بھائی کی جگہ منصب وزارت پر مقرر کئے گئے" ۔ ذوالریاستین کی ماں کے پاس برسم تعزیت گیا اور تسلی دے کر کہا کہ آپ صبر کریں، بجائے ذوالر کے میں آپ کا مطیع فرزند موجود ہوں[۳۸]...." خود علامہ کی تحریر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ ابن واضح کی روایت کے مطابق مامون نے حضرت علی رضا کی شہادت پر جو ماتم کیا وہ بھی اسی طرح کا ماتم ہو جو فضل کے قتل کے موقع پر اس سے "سرزد" ہوا۔ الغرض حضرت علی رضا کی وفات کے سلسلہ میں مامو کا جو دفاع شبلی نے کیا ہے وہ کمزور ہے۔

المامون کا پہلا حصہ معمولی واقعات، خانہ جنگیوں، بغاوتوں اور ملکی فتوحات پر مشتمل ہے، اس میں مامون کی شخصیت کے جو خدوخال ابھرتے ہیں وہ ایسے نہیں کہ ان سے کسی "ہیرو" کا مرقع بن کر سامنے آئے، البتہ دوسرے حصہ میں اس کے ذاتی کمالات اور کارناموں کا ذکر ہے اور یہی کتاب کی جان ہے، قدیم مورخین کو ان حالات و واقعات کے لکھنے کی فکر نہیں تھی جو کسی عہد کی تہذ و تمدن سے تعلق رکھتے ہیں اور جس کے جاننے کی خواہش موجودہ عہد کا ذوق ہے، اس لئے شبلی کو اس طرح کے واقعات جمع کرنے میں بڑی دیدہ ریزی کرنی پڑی اور ہزاروں صفحات کا مطالعہ کرنا پڑ تب کہیں جا کر وہ سرمایہ جمع ہوا جو المامون کے دوسرے حصہ میں پیش کیا جا سکا۔ اس سلسلہ میں سارے اردو داں علامہ کے مرہون منت ہیں، بلاشبہ مامون علم و فن میں یکتائے روزگار تھا،

۳۸۔ المامون، صفحات ۷۹۔۸۰

بہت سی اخلاقی خوبیاں اس میں تھیں، لیکن بعض مذہبی معاملات میں اُس نے رواداری اور ضبط وتحمل کا ثبوت نہیں دیا۔ شبلی نے اپنے ہیرو کی اس کمزوری کو یہ کہہ کر کہ "شخصی حکومت کے اقتدار میں بعض ایسی بے اعتدالیاں بھی اس سے سرزد ہوگئی ہیں جن کے خیال کرنے سے دل کانپ جاتا ہے"[۳۹] ......

سلاالزام شخصی حکومت کے اقتدار" کے سرمنڈھنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ عقائد کے لحاظ سے وہ ایک غیر متوازن شخصیت کا حامل تھا، اس پر مختلف قسم کے اثرات پڑے تھے اور شبلی نے "مامون کا مذہب" کے عنوان کے تحت جو باب لکھا ہے اس سے اس کا اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے، لیکن انھوں نے اس سے بحث نہیں کی ہے کہ ان اثرات میں کوئی ہم آہنگی پیدا ہوسکی تھی یا نہیں، ہمارا خیال ہے کہ کوئی ہم آہنگی نہیں پیدا ہوسکی اور اس لحاظ سے یہی اس کی سیرت کی بڑی کمزوری تھی، ورنہ وہ یہ عام اعلان نہ کراتا کہ "جو شخص امیر معاویہؓ کو اچھا کہے وہ دائرہ اطاعت سے باہر ہے"[۴۰] یا اس عقیدے میں کہ قرآن حادث ہے اتنا غلو نہ کرتا کہ اس عقیدہ کو حکومت کا عقیدہ قرار دے کر اس کے منکروں کو بیڑیاں پہنائے اور قید خانوں میں ڈال دے، ممکن ہے کہ علامہ اگر محض خارجی نقطۂ نظر سے مامون کی شخصیت کا تجزیہ کرتے تو انھیں اس کی کمزوریاں صحیح روپ میں نظر آتیں، لیکن انھوں نے غالباً اُسے پہلے اپنا ہیرو مان لیا اور پھر اس پر لکھا اور یہ ہیرو مان لینے کا خیال اتنا قوی تھا کہ مامون کی کمزوریوں پر اصول تاریخ وضابطۂ سوانح نگاری کے مطابق تبصرہ نہیں کرسکے۔

المامون جب شائع ہوئی تو اس پر تبصرے اور تنقیدیں بھی ہوئیں اور اعتراض بھی، ان ریویو نگاروں میں نواب صدر یار جنگ بہادر مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی بھی تھے[۴۱]، شبلی نے صرف

۳۹۔ المامون، صفحہ ۱۴۸

۴۰۔ المامون، صفحہ ۲۱۲

۴۱۔ یہ ریویو نواب صاحب مرحوم کے مجموعۂ مضامین "مقالات شروانی" میں شامل نہیں ہے اور افسوس ہے کہ باوجود کوشش کے یہ ریویو مجھے نہیں مل سکا۔

اسی ریویو کا جواب لکھا جو ۲۲ فروری ۱۸۸۹ء کے آزاد (لکھنؤ) میں چھپا، نواب صاحب کو بعض اہم مسائل پر اعتراض تھا، شبلی کے جواب سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ شاید نواب صاحب کا خیال تھا کہ دولت عباسیہ میں ہارون الرشید کا انتخاب کرنا چاہئے تھا، اور جیسا کہ خود علامہ نے لکھا ہے کہ وہ ہارون ہی کو منتخب کرتے اگر اس کے دامن پر برامکہ کے خون کے چھینٹے نہ ہوتے، لیکن انھوں نے جو جواب دیا ہے اس سے تعلی اور جھلاہٹ کا احساس ہوتا ہے جو ایک مورخ کو کسی طرح زیب نہیں دیتا، ایڈیٹر آزاد کو وہ لکھتے ہیں :۔

"آپ کو بہت بڑا شبہ یہ پیدا ہوا ہے کہ دولت عباسیہ میں رشید انتخاب کے قابل تھا نہ مامون، ریویو لکھنے والوں نے بھی اس بات کو زیادہ طول دیا ہے، اس امر اور تمام دوسرے اعتراضات کا تصفیہ وہ شخص کر سکتا ہے جس نے نہایت وسعت کے ساتھ تاریخی معلومات فراہم کئے ہوں، اور ساتھ ہی باریک بیں اور تاریخی اصول کا نکتہ شناس بھی ہو، رشید کے تمام کارنامے کس کی نظر میں ہیں؟ "المامون" اور چند معمولی کتابوں سے جو واقفیت حاصل کی گئی ہے وہ رشید پر رائے دینے کے لئے کافی نہیں، نہ کہ موازنہ جو کہ بڑی تحقیق و تدقیق کا نتیجہ ہے۔"[۴۲]

اس کے بعد انھوں نے ہارون الرشید کی فرد جرم پیش کی ہے اور لکھا ہے کہ "افسوس ہے کہ نہ لوگوں کو تمام حالات سے اطلاع، نہ واقعات کا موازنہ کرنے کی قابلیت، یہ امور جو میں نے لکھے شاید لوگوں کو چیستاں معلوم ہوں اور تاریخی دفتروں میں اس کے حوالے بھی نہ ڈھونڈ سکیں ... خیر رشید جو کچھ تھا خوب تھا، ان طرفداروں سے اس کا حق مجھ پر زیادہ ہے، میں نے کچھ سمجھ کے اس کو نہیں لیا۔"[۴۳] اس طرح علامہ کے اس بیان میں کہ اگر ہارون برامکہ کا مجرم نہ ہوتا تو وہ اپنا ہیرو اسی کو بناتے اور

۴۲۔ مقالات شبلی، جلد ہشتم، اعظم گڑھ، ۱۹۳۸ء، صفحہ ۴۱

۴۳۔ مقالات شبلی، جلد ہشتم، صفحہ ۴۳۔۴۴

نواب صاحب مرحوم کے اعتراضات کے اس جواب میں کھلا ہوا تضاد ہے، حیرت ہے کہ ہمارا مصنف اس تضاد کا اقرار کرنے کے بجائے ہارون اور ریویو نگار پر برس پڑا، یہ بات مورخانہ اور عالمانہ متوضعیت کے منافی ہے اور ہیرو ورشپ کی حدوں کو چھوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

(۳) تراجم[۴۳]: یہ رسالہ درحقیقت "مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم" کا تتمہ ہے اور اس میں اس بحث کا استقصاء بڑی خوبی اور محنت سے کیا گیا ہے کہ مسلمانوں نے دنیا کی کیا کیا زبانیں سیکھیں اور کون کون سے علوم و فنون کے ترجمے کئے، ایک عرصہ تک اہل یوروپ مسلمانوں کو علم و تہذیب کا دشمن سمجھتے رہے، لیکن جب وہاں ذہنی بیداری کے آثار پیدا ہوئے اور کلیسائی تعصب کے بندھن ڈھیلے پڑنے لگے تو کہیں کہیں سے حق و انصاف کی آواز سنائی دینے لگی پھر بھی عام طور پر اس رنگ میں کہ آخر کیا وجہ تھی کہ مسلمانوں نے غیر قوموں کے علوم کی طرف توجہ کی اور غیر زبانیں سیکھیں، اس سلسلہ میں طرح طرح کی قیاس آرائیاں کی گئیں، چند انصاف پسند مصنفوں کے قلم سے سچی بات بھی نکل گئی، لیکن انیسویں صدی میں بھی ایسے عیسائی مصنف تھے جو ایک طرف تو عربوں پر یہ الزام لگاتے تھے کہ انھوں نے علم و تہذیب کی بیخ کنی کی، کتب خانے جلائے اور مدرسوں اور قدیم تہذیبی آثار کو تباہ و برباد کر دیا اور دوسری طرف اس بات پر حیرت و تعجب کا اظہار کر کے کہ انھوں نے غیر قوموں کے علوم و فنون کو بھی قابل التفات سمجھا، اس کی توجیہ یوں کی کہ اہل عرب زمانۂ جاہلیت سے نجوم اور پیشین گوئیوں کے معتقد تھے، خلفاء کے دربار میں جو عیسائی اور یہودی طبیب ملازم تھے انھوں نے خلفاء کو یہ یقین دلایا کہ اگر یونان وغیرہ کی کتابیں ترجمہ ہو جائیں تو علم نجوم کے ذریعہ سے بہت سی باتیں جو پردۂ غیب میں ہیں معلوم ہو جائیں گی، یہ شوق تھا جس نے

۴۳۔ میں باوجود کوشش کے اس کا صحیح صحیح پتہ نہیں لگا سکا کہ شبلی نے یہ رسالہ کس سن میں لکھا، لیکن رسائل شبلی مطبوعہ ۱۸۹۸ء میں ان کا جو مقدمہ ہے اس کی عبارت سے یہ گمان گزرتا ہے کہ غالباً یہ رسالہ ۱۸۸۷ء کا لکھا ہوا ہے۔

اہل عرب کو غیر زبانوں کے ترجمہ پر مائل کیا۴۵۔ شبلی نے یہ رسالہ لکھ کر اسی قسم کی افترا پردازیوں اور دیدہ و دانستہ غلط فہمیوں کا جواب دیا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں کی علم پروری کی بصیرت افروز کہانی بڑے دلآویز انداز میں اور مورخانہ باریک بینی اور تحقیق و تدقیق کے ساتھ لکھی ہے۔ علامہ کی یہ یادگار تحریر ہے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ غالباً ہماری زبان میں پہلی بار یونانی تراجم کی صدا بلند ہوئی۔ پھر بھی دو ایک باتیں اس رسالہ میں ایسی ہیں جو محل نظر ہیں۔

۱۔ ہشام بن عبدالملک نے شام کا دفتر (مالگذاری اور خراج کا) جو لاطینی زبان میں تھا عربی میں ترجمہ کرایا۔ یہ بیان کر کے مولانا ایک عام بات کہہ دیتے ہیں کہ پہلی صدی ہجری کے اخیر تک مسلمانوں میں ایسے آدمی پیدا ہو گئے تھے جو لاطینی زبان سے واقف تھے۴۶، لیکن ذہن میں یہ سوال ابھر سکتا ہے کہ یہ ضروری نہیں کہ لاطینی زبان سے ترجمہ کسی مسلمان ہی نے کیا ہو؟ علامہ کو نام لینا چاہئے تھا کہ فلاں فلاں شخص جو مسلمان تھے انھوں نے ان شامی دفتروں کا ترجمہ لاطینی سے عربی میں کیا۔

۲۔ "اس وقت ممالک اسلامیہ میں یونانی زبان کا مرکز اسکندریہ تھا۴۷"۔ یہ عبارت مامون کے عہد سے متعلق ہے۔ مولانا نے نہ معلوم یہ بات اس قدر قطعیت کے ساتھ کیوں کر لکھ دی، اس لئے کہ اس وقت تک اسکندریہ کی وہ مرکزیت باقی نہیں رہی تھی اور اسکندریہ کے علاوہ انطاکیہ، دمشق اور بیروت وغیرہ مراکز قائم ہو گئے تھے۔

۳۔ شبلی لکھتے ہیں کہ طالیس حضرت عیسیٰ سے ۶۲۰ برس قبل پیدا ہوا، اُس نے مصر میں تعلیم پائی تھی اور وہیں سے یہ اصول سیکھا تھا کہ تمام اشیاء پانی سے پیدا ہوئیں، اس کے فلسفہ کو آیونک

۴۵۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم)، جلد ششم، اعظم گڑھ، ۱۹۳۲ء، صفحہ ۱-۲ (بحوالہ صناجۃ الطرب از نوفل آفندی)

۴۶۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم) جلد ششم، صفحات ۶-۷

۴۷۔ ایضاً، صفحہ ۱۶

فلاسفی کہتے ہیں۳؎" ــــ اس عبارت میں غلطیاں بھی ہیں اور ابہام بھی، مولانا نے اگر ذرا تحقیق کی ہوتی تو اس عبارت کو کچھ اس طرح لکھتے: "طالیس علاقۂ آیونیا کے تجارتی شہر ملطہ کا باشندہ تھا، ۶۲۴ق م کے قریب وہ پیدا ہوا، اس کے متعلق یہ مشہور ہے کہ اس نے مصر کی سیاحت کی اور وہاں سے جیومیٹری کا علم اپنے ساتھ لایا، اس کا خیال تھا کہ دنیا پانی پر قائم ہے اور اصل جوہر پانی ہی ہے جس سے اور دوسری چیزیں بنی ہیں۔ آیونیا کی نسبت سے اُس کے فلسفے کو آیونک فلاسفی کہا جاتا ہے:

۴۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم) کے صفحہ ۴۰ پر درج ہے کہ ایمپذقلس (Empedocles) کا فلسفہ مسلمانوں میں زیادہ مقبول ہوا" لیکن ہمارے مصنف نے اس مقبولیت کی وجہ نہیں بتائی، حالانکہ موقع ومحل کے اعتبار سے اِس کا ذکر نہایت ضروری اور مفید تھا۔ علامہ شہرستانی نے یقیناً اس بات کا ذکر کیا ہوگا، علامہ اگر ذرا اور محنت کرتے تو اردو داں حلقہ کو اس سے مطلع کر جاتے۔ صفحہ ۴۱ پر درج ہے کہ افلاطون سقراط کی موت کے بعد مصر گیا، اور فیثاغورث کے شاگردوں سے استفادہ کیا۔" یہاں بھی مولانا نے رواروی میں لکھ دیا کہ افلاطون مصر گیا، حالانکہ اس کا مصر جانا مشکوک ومشتبہ ہے، پھر اسی سلسلہ میں یہ لکھ دیا کہ فیثاغورث کے شاگردوں سے استفادہ کیا، اس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ فیثاغورث کے شاگرد مصر میں تھے، یہ صحیح ہے کہ وہ فیثاغورثی مکتب خیال سے مستفید ہوا، لیکن مصر میں نہیں بلکہ اپنے اٹلی اور سسلی کے سفر میں جو اُس نے سقراط کی موت کے بعد کیا، فیثاغورث ساموس کے جزیرے کا رہنے والا تھا لیکن وہ مشہور ہوا جنوبی اٹلی کے شہر کروٹونا میں، اس کے شاگرد اسی علاقے میں تھے اور اُس کی شمعِ علم کو روشن کئے ہوئے تھے۔

اِس مضمون میں شبلی نے ایک بات بڑی پتہ کی کہی ہے جس میں توازن، مورخانہ بیباکی اور حقیقت پسندی ہے، وہ لکھتے ہیں:

۳۸۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم) صفحہ ۳۹

مسلمانوں میں ہمیشہ آزاد خیالی اور تعصب دونوں ساتھ ساتھ رہے ہیں، جو لوگ آزاد خیال تھے، وہ ہر فرقہ اور مذہب کے مسائل کی تحقیقات اور اس کا تذکرہ کرتے رہتے تھے۔ متعصبوں کے نزدیک غیر مذہب والوں کا نام لینا بھی کفر تھا، اس لئے جو آزاد خیال علما غیر مذہب کے مسائل کو کسی حیثیت سے بیان کرتے تھے، متعصبوں کے نزدیک وہ انھیں مذاہب کے پیرو کہلاتے تھے[۴۹]

ہر قوم میں اس طرح کے حالات پیدا ہوتے ہیں، کچھ مسلمانوں کے ساتھ یہ بات مخصوص نہیں اس لئے ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ عہد شاہجہانی میں ایسے مسلمان رہے ہوں گے جو دارا شکوہ کو اس بنا پر ا نہیں سمجھتے ہوں گے کہ اس نے ہندوؤں کے مذہب کا مطالعہ کیا تھا اور اس کے بعض متصوفانہ خیا سے متاثر تھا، غالباً اورنگ زیب بھی اور اسباب کے علاوہ اس وجہ سے بھی دارا شکوہ سے متنفر تھا۔

(۴) کتب خانہ اسکندریہ: علامہ نے یہ مضمون[۵۰] ۱۸۹۲ء میں لکھا اور اہل یورپ کی ط سے پھیلائے گئے اس عام خیال کی تردید میں لکھا کہ مسلمان اس قدر جاہل، وحشی اور تہذیب و تمدن کے دشمن تھے کہ جب انھوں نے مصر فتح کیا تو اسکندریہ کے قدیم کتب خانے کو جلا کر خاک کر دیا۔ انھوں نے تحقیق کر کے یہ ثابت کیا اور روایت و درایت کے اعلیٰ معیاروں کے مطابق ثابت کیا کہ یہ کتب خانہ مسلمانوں سے بہت پہلے برباد ہو چکا تھا اور اُن کی فتح کے وقت اسکندریہ میں اس کا وجود بھی نہ تھا۔ مسلمانوں پر یہ جھوٹا الزام سب سے پہلے ایک عیسائی مورخ ابوالفرج ملطی نے لگایا اور پھر اس کے بعد یورپ و ایشیا کے متعصب عیسائی مورخوں کو مسلمانوں کے خلاف افترا پردازی کا ایک اور موقع مل گیا۔ ہمارے مصنف نے جس طرح ابوالفرج کے اس جھوٹ کی قلعی کھولی ہے اور

۴۹۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم)، صفحہ ۹۴

۵۰۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم) جلد ششم، صفحات ۱۱۳ - ۱۱۵

دوسرے مصنفوں کی غلط بیانیوں کا پردہ چاک کیا ہے وہ انھیں کا حق تھا، ہم اس کی تفصیل نہیں بیان کریں گے۔ اس سلسلہ میں بہرحال ایک دلچسپ بات یہ ہے کہ جرجی زیدان کی مشہور کتاب تاریخ التمدن الاسلامی کی جلد سوم (غالباً ۱۹۰۲ء یا ۱۹۰۳ء میں) جب چھپ کر آئی تو اس میں کتب خانۂ اسکندریہ کے عنوان سے بھی چند صفحات تھے، اس عیسائی فاضل نے ایک بار پھر یہ مسئلہ اٹھا دیا تھا اور یہ دعویٰ کیا تھا کہ بعض مورخین عربوں سے اس دھبے کو مٹاتے ہیں.... لیکن ہم نے سالہا سال کی کتب بینی اور تواریخ کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ کتب خانہ مسلمانوں ہی نے جلایا ہے[۵۱]" مارگولیتھ نے اس کتاب کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور ٹائمس (لندن) نے ایک آرٹیکل کے ذریعہ اس بات کو مشتہر کیا کہ حضرت عمرؓ کا کتب خانۂ اسکندریہ کو جلانا ثابت ہے، جیسا کہ جرجی زیدان نے اس کو تمدن اسلام میں جدید دلائل سے ثابت کر دیا ہے[۵۲]" جن لوگوں نے یہ دونوں مضامین یعنی علامہ شبلی کا مضمون اور جرجی زیدان کی کتاب کا متعلقہ حصہ پڑھا ہے، وہ جانتے ہیں کہ جرجی زیدان نے کوئی ایسی بات نہیں لکھی ہے جس کی تردید ہمارے مصنف کے مضمون سے جو تقریباً تیرہ چودہ سال پہلے لکھا گیا تھا پہلے ہی نہ ہو چکی ہو، البتہ اس عیسائی مورخ کے یہاں ایک نئے ماخذ کا ذکر ضرور ملتا ہے جو علامہ کے مضمون میں نہیں ہے اور وہ ماخذ جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف بن ابراہیم القفطی المعروف بالقاضی الاکرم کی کتاب اخبار العلماء باخبار الحکماء (مطبوعہ لپزک سنہ ۱۹۰۲ء) ہے، جرجی زیدان نے جمال الدین معروف بقاضی اکرم کی کتاب کا نام تراجم الحکماء لکھا ہے اور اسے قلمی بتایا ہے۔ غالباً لپزک سے چھپی ہوئی کتاب کا قلمی نسخہ اس کے پیش نظر تھا اور اسے اس نے اختصار کے خیال سے یا غلطی سے تراجم الحکماء لکھ دیا، سوال اٹھتا ہے کہ علامہ شبلی نے

۵۱۔ جرجی زیدان، علوم عرب (اردو ترجمہ تاریخ التمدن الاسلامی، جلد سوم، مترجم مولانا اسلم جیراج پوری)
انسٹی ٹیوٹ پریس، علی گڑھ، ۱۹۰۷ء صفحہ ۴۳

۵۲۔ ایضاً ــ شبلی، صفحہ ..

اپنے مضمون میں اس کتاب کا ذکر کیوں نہیں کیا؟ کیا وہ جمال الدین سے واقف نہیں تھے؟ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ وہ جمال الدین سے واقف تھے، اس لئے کہ انھوں نے اپنے مقالے بعنوان "تراجم" میں ان کا ذکر کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"مروان بن الحکم ..... کے دربار کے ایک مشہور یہودی طبیب نے جس کا نام ماسرجیس تھا بشپ اہرن کی قرابادین کا سریانی زبان سے عربی میں ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ شاہی کتب خانے میں داخل کیا گیا،

علامہ جمال الدین قفطی نے لکھا ہے کہ قدیم زمانے کے جس قدر قرابادین ہیں، یہ سب سے بڑھ کر ہے[۵۳]"

علامہ نے کوئی حوالہ نہیں دیا کہ جمال الدین قفطی نے یہ عبارت کس کتاب میں لکھی ہے۔ بہرحال وہ اس مصنف سے واقف تھے، پہلے سوال کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اخبار العلماء باخبار الحکماء یا بقول جرجی زیدان تراجم الحکماء حاصل نہ کر سکے ہوں گے، کتاب چھپی ۱۹۰۲ء میں اور وہ مضمون دس سال پہلے لکھ چکے تھے، اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ قاہرہ کے دار الکتب الملکیہ میں موجود ہے اور اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ ۱۱۹۷ء کا لکھا ہوا ہے[۵۴]، جرجی زیدان نے غالباً یہیں یہ نسخہ دیکھا ہوگا۔ بہرحال نفس بحث پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ عبداللطیف بغدادی ابوالفرج اور قفطی دونوں سے پہلے کے ہیں اور غالباً قفطی اور ابوالفرج دونوں نے عبداللطیف بغدادی سے ہی یہ روایت لی ہے جس کی کوئی سند نہیں اور اس کی پر زور تردید شبلی اپنے مضمون میں کر چکے تھے۔
جرجی زیدان کی تمدن اسلامی پر انھوں نے ۱۹۱۲ء میں جو تنقید عربی میں الانتقاد علی التمدن الاسلامی

۵۳۔ مقالات شبلی (تاریخی حصہ دوم)، جلد ششم، صفحہ ۵

۵۴۔ حسن ابراہیم حسن، تاریخ الاسلام السیاسی والدینی والثقافی والاجتماعی، الجزء الاول، قاہرہ، ۱۹۴۸ء، صفحہ ۱۸۷

کے عنوان سے شائع کی اور جو خاص مصر کے کی چیز ہے، اس میں یہی دلیل اُن کی بھی ہے[55]۔ الانتقاد کے بارے میں اسنا اور جان لیجئے کہ لکھنؤ میں چھپوانے کے بعد علامہ نے اس کے اجزاء مصر میں سید رشید رضا ایڈیٹر المنار کے پاس بھیجے۔ سید موصوف نے بڑی تعریف کی اور اس اہم کام کے انجام پانے پر اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کیا اور لکھا کہ وہ مصر کے کئی علماء کو اس طرف متوجہ کر چکے تھے مگر کسی نے ہمت نہیں کی، بحمد اللہ کہ یہ فرض کفایہ ہندوستان کے ایک عالم سے ادا ہو سکا۔۔۔۔ مولانا شروانی فرماتے ہیں کہ سید رشید رضا نے یہ بھی لکھا تھا کہ میں خود بھی تردید کرنی چاہتا تھا مگر جرجی زیدان کے مکائد اس قدر پھیلے ہوئے تھے کہ ان کو سمیٹ کر یکجا کرنا اور ان کی تردید کرنا قابو میں نہ آتا تھا۔ آپ نے اس پر قابو پالیا اور تردید کر دی[56]۔"

اس سلسلہ میں ایک اور بات ہے جس کی طرف ہم ناظرین کی توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں، جرجی زیدان اور شبلی ایک دوسرے کو جانتے تھے، ایک دوسرے کی تحریروں سے واقف تھے اور خط و کتابت رہتی تھی۔ لیکن وہ اس بات سے بھی بخوبی واقف تھے کہ جرجی زیدان اپنے اسلوب کے پردہ میں ایسی باتیں لکھتا ہے جن سے اسلامی تمدن کی صورت بگڑتی ہے، بظاہر وہ اسلام اور مسلمانوں کا دوست نظر آتا ہے لیکن اندر اندر وہ عیب جوئی کرتا ہے۔ اس لئے وہ اس وقت کے منتظر تھے جب انھیں اس کا پردہ فاش کرنے کا موقع ملے اور اس کی تلبیسات کو دنیا کے سامنے پیش کر سکیں۔ لیکن ہمیں تعجب ہے اس بات پر کہ مولانا اسلم جیراج پوری جیسا ذہین شخص اس عیسائی مصنف کے اسلوب کے ظاہری حسن پر فریفتہ ہو گیا اور اس کے "مکائد" کو نہ سمجھ سکا۔ مثلاً یہی کتاب فتح الاندلس و الاسکندریہ جس پر شبلی بہت پہلے لکھ چکے تھے اور مسکت دلیلوں سے

۵۵۔ شبلی، الانتقاد علی کتاب التمدن الاسلامی للفاضل جرجی زیدان، آسی پریس، لکھنؤ، ۱۹۱۲ء، صفحہ ۵۵۔

۵۶۔ حیات شبلی، صفحہ ۵۸

مسلمانوں کے خلاف اس کے جلائے جانے کا الزام غلط ثابت کر چکے تھے۔ اور انھوں نے شبلی کے اس مضمون کو یقیناً پڑھا بھی ہوگا، اسے جب جرجی زیدان پھر اٹھاتا ہے اور مسلمانوں کو مجرم کرتا ہے تو وہ اسے اس طرح انگیز کر لیتے ہیں جیسے وہ بھی واقعی مسلمانوں ہی کو مجرم سمجھتے یہ بات اس بنا پر کہی جا رہی ہے کہ تاریخ تمدن اسلامی کے جس حصہ کا انھوں نے ترجمہ کیا۔ اسی میں کتب خانہ اسکندریہ والا مسئلہ بھی چھیڑا گیا ہے، انھوں نے اس پر دیباچہ لکھا اور ا انداز کا لکھا جیسے وہ مصنف کی ایک ایک بات سے متفق ہوں۔ مولانا چراغ پوری لکھتے

"...... اسی دوران میں علامہ جرجی زیدان اڈیٹر الہلال (قاہرہ، مصر) کی کتاب تمدن الاسلام مطالعہ میں آئی، اس کی تیسری جلد میں میری وہی آرزو تھی جو دو سال سے متواتر میرے دل میں کانٹے کی طرح کھٹک رہی تھی، اس کے دیکھتے ہی یہ کانٹا دل سے نکل گیا اور جی باغ باغ ہو گیا، یہ جلد اس عنوان پر اس قدر مکمل اور کافی وشافی ہے کہ اب کسی قسم کی مزید جستجو اور اس پر اضافہ کی مطلق ضرورت باقی نہیں تھی، اس لئے میں نے فوراً ہی اس کا ترجمہ کرنا شروع کر دیا......

"...... تیسرے وہ علوم ہیں جو غیر زبانوں اور غیر قوموں سے اہل عرب نے لئے مثلاً یونانی، کلدانی، ہندی، فارسی وغیرہ سے، اس کی تفصیل بیان کرنے کے لئے پہلے ان علوم کی اپنے اصلی مرکز میں حالت دکھائی ہے، پھر یہ دکھایا ہے کہ کیونکر اور کن کن ذرائع سے ان کو اپنی زبان میں نقل کیا، کس زمانہ میں، کس کے عہد میں، کس نے ترجمہ کیا اور کون کون سی کتابیں ترجمہ کی گئیں...... علامہ جرجی زیدان کے اس علمی احسان پر ہمیشہ اسلامی دنیا شکریہ ادا کرے گی اور اس وجہ سے اور بھی کہ فاضل مورخ نے باوجود عیسائی ہونے کے ایک مسلمان مورخ کا فرض ادا کیا ہے"[۵۷]

۵۷۔ علوم عرب، صفحہ ۷ (دیباچہ)

مولانا شبلی کے دیباچہ کے اس طویل اقتباس سے کیا یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ وہ شبلی کے مضامین مسلمانوں کی گزشتہ تعلیم، تراجم، اسلامی کتب خانے، اسلامی حکومتیں اور شفا خانے، الجزیہ اور حقوق الذمیین وغیرہ سے واقف نہیں تھے یا ان کا مطالعہ انھوں نے نہیں کیا تھا؟ ہمارا خیال ہے کہ ایسا ممکن نہیں، پھر کیا بات ہے کہ وہ جرجی زیدان کی اس کتاب کو پڑھ کر اس قدر خوش اور مطمئن ہو گئے؟ ان مضامین کی اہمیت اور افادیت کے متعلق سید سلیمان ندوی مرحوم تو یہ لکھ چکے ہیں:

> مصر کے عیسائی مورخ جرجی زیدان نے "تمدن اسلامی" کے نام سے چار پانچ جلدوں میں اسلامی تمدن کی تاریخ لکھی ہے، اس کی تیسری جلد اسلامی علوم و فنون کی تاریخ پر ہے، بدگمانی نہیں کرتا، مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہی رسائل اس کے سامنے تھے اور ان ہی کو دیکھ کر اسی رنگ سے (واقعات کے حوالوں کی مدد سے جو رسائل کے حاشیوں پر لکھے ہوئے تھے) اس نے یہ مرقع تیار کیا[۵۵]۔

(۵) الفاروق: علامہ کی یہ کتاب بڑے پایے کی ہے۔ اس مضمون کے پہلے حصہ میں اس کتاب کے دیباچے کا بڑی تفصیل سے ذکر کیا جاچکا ہے کیونکہ اس میں مصنف نے فن تاریخ سے متعلق اپنے خیالات لکھے ہیں، حضرت عمر فاروقؓ کی شخصیت عظیم تھی، اُن کے کارنامے عظیم ہیں، اُن کی عظمت کا اعتراف مخالفین بھی کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسلام کی تاریخ میں ان سے بڑا ہیرو کون ہو سکتا ہے (پیغمبر اسلامؐ تو نبی تھے اور نبوت کا مرتبہ کچھ اور ہوتا ہے) شبلی نے اپنے اس ہیرو کی لائف بڑے اہتمام سے لکھی اور اُن اعتراضات کا جواب بڑی خوبی سے دیا جو حضرت عمرؓ پر کئے جاتے تھے۔ یہاں سے لے کر قسطنطنیہ، دمشق اور قاہرہ تک جہاں جہاں گئے وہ اپنی اس تصنیف کے لئے مواد جمع کرتے رہے، بعض تاریخی مطبوعات کے انتظار میں لمبے وقفے بھی

۵۵۔ حیات شبلی، صفحہ ۲۴۶۔

برتتے رہے، (انھوں نے الفاروق کی طرح ۱۸۹۹ء میں ڈالی تھی لیکن وہ مکمل ہوئی ۱۹۰۰ء
لیکن تحقیق وتدقیق میں سخت جانفشانی اور مطبوعات کے انتظار کی صبر آزما آزمائش کے بعد
نکلی تو ہر طرف دھوم مچ گئی، اس کتاب کی تالیف میں شبلی طبقات ابن سعد سے استفادہ
کیونکہ یہ انھیں نہیں مل سکی اور الفاروق میں اس کا کوئی حوالہ نہیں۔ سید صاحب لکھتے ہیں
ابن سعد چھپ کر آئی ہے تو مولانا ندوہ میں تھے، مجھ سے فرمایا کہ ' دیکھو ابن سعد میرا ہم مذاق ہے
اُس نے بھی حضرت عمرؓ کا حال خوب جی کھول کر لکھا ہے'۔[۵۹] شبلی کو خود اپنی اس تصنیف پہ ناز تھا
اپنی تصنیفات میں وہ اسی کو سب سے زیادہ پسند کرتے تھے (یاد رہے کہ سیرت النبی کا یہ
ذکر نہیں)، اس کا اندازہ اُس قطعہ سے بھی ہوتا ہے جو الفاروق کے دیباچے کے آخر میں در
وہ بڑے والہانہ انداز میں کہتے ہیں ؎

من کہ یک چند زدم مہر خموشی برلب — کس چہ داند کہ دریں پردہ چہ سودا کردم
پیکر تازہ کہ خواہم بہ عزیزاں بنمود — لختے از ذوق خودش نیز تماشا کردم
شاہد راز کہ کس پردہ زرویش نگرفت — گرہ از بند قبایش بہ فسوں وا کردم

الفاروق کی تالیف میں جن کتابوں سے مدد لی گئی وہ بڑے پایے کی کتابیں ہیں، مثلاً طبری، کتاب الخراج
عقد الفرید، مقریزی، بلاذری، فتوح البلدان وغیرہ، مولانا شروانی مرحوم لکھتے ہیں: "..... ان سے
زائد معتمد کتابیں (جہاں تک علم ہے) اس وقت عالم میں موجود نہیں، یہ کتابیں مصنف کے ذہن
میں ہیں اور جہاں جس پہلو سے مناسب معلوم ہوتا ہے وہ علامۂ روزگار ان سے کام لیتا ہے۔ قد
معتبر تاریخیں، جدید تحقیق واقعات کے اصول، ان دونوں عنصروں کو ملا کر مولف الفاروق نے
ایک تازہ دلفریب شکل پیدا کی ہے جو ایشیا اور یوروپ دونوں کے قابو سے فرداً فرداً خارج تھی۔"[۶۰]

۵۹۔ حیات شبلی، صفحہ ۳۲۲

۶۰۔ حبیب الرحمٰن خاں شروانی، مقالات شروانی، علی گڑھ (تاریخ طباعت درج نہیں) صفحہ ۳۰۳

بلکہ پیشِ نظر تالیف کے وقت کم حیثیت کی کتابیں بھی تھیں مثلاً ازالۃ الخفا اور ریاض النضرۃ وغیرہ ان کا بیان محال دیا ہے اس بنا پر دیا ہے کہ خاص اس روایت کی تصدیق اور معتبر کتابوں سے کرلی گئی ہے۔

الفاروق کے علاوہ ان کی اور کتابیں بھی ہیں جن میں تحقیق اور تلاش اور مورخانہ طرزِ تحریر کا وہی معیار ہے جو کم وبیش اُن کی دوسری کتابوں میں پایا جاتا ہے اور چونکہ ہم مورخ اسلام کی حیثیت سے شبلی کے مرتبہ کا بیان پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں، اس لئے اب مزید کتابوں پر تبصرہ بے سود معلوم ہوتا ہے، اس سلسلہ میں ہم اُن کی بقیہ اہم تحریروں کے عنوانات درج ذیل کرتے ہیں، جن تحریروں پر اظہارِ خیال کیا جا چکا ہے اور یہ تحریریں، ان سب کے مطالعہ سے اسلامی تہذیب وتمدن کا ایک جیتا جاگتا مُرقع آنکھوں کے سامنے آجاتا ہے اور ہم کو بخوبی احساس ہو جاتا ہے کہ مسلمان کیا تھے اور کیا ہو گئے، اور ہمارے مصنف کی عمر بھر کی دیدہ ریزی اور "اپنے آبار کی کتابوں" کی ورق گردانی کا مقصد بھی یہی تھا۔

شبلی کی وہ مشہور تحریریں جن پر اس مضمون میں تبصرہ نہیں کیا گیا ہے

	عنوان	سن طباعت
۱۔	سیرۃ النعمان پہلا حصہ	۱۸۸۹ء
۲۔	سیرۃ النعمان دوسرا حصہ	۱۸۹۲ء
۳۔	اسلامی کتب خانے	۱۸۹۲ء
۴۔	اسلامی حکومتیں اور شفاخانے	۱۸۹۴ء
۵۔	الجزیہ	۱۸۹۴ء
۶۔	سفرنامۂ روم ومصر وشام	۱۸۹۴ء

۶۴۔ الفاروق، دیباچہ (صفحہ ۱۱)

۷۔ حقوق الذمیین ۱۸۹۹ء

۸۔ الغزالی ۱۹۰۲ء

۹۔ علم الکلام ۱۹۰۲ء

۱۰۔ الکلام ۱۹۰۳ء

۱۱۔ سوانح مولانا روم ۱۹۰۶ء

۱۲۔ شعر العجم ۱۹۰۷ء

سیرۃ النعمان ناموران اسلام کے سلسلہ کی کتاب ہے، اسلامی کتب خانے، اسلامی حکومتیں اور شفاخانے، الجزیہ اور حقوق الذمیین وہ رسائل ہیں جن میں اسلامی تمدن اور دستور حکومت پر تحقیقی نظر ڈالی گئی ہے، سفرنامۂ روم ومصر وشام ایک سیاح کے آنکھوں دیکھے حالات اور تاثرات کا مرقع ہے، الغزالی، علم الکلام، الکلام اور سوانح مولانا روم کا خاص موضوع علم کلام ہے لیکن ان کتابوں میں بے شمار واقعات اور امور ایسے ہیں جو مسلمانوں کی تمدنی تاریخ سے متعلق ہیں اور شبلی کا مقام مورخ اسلام کی حیثیت سے متعین کرنے میں ان تصنیفات سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، یہی حال شعر العجم کا ہے، یہ کتاب فارسی شاعری کے موضوع پر ہے لیکن اس کی تاریخی حیثیت بھی ہے، پھر بھی یہ خیال رہے کہ اس میں بیان کی گئی تمام روایتیں مستند نہیں ہیں اور جیسا کہ علامہ محمود شیرانی کی تنقید شعر العجم سے ظاہر ہے تمام روایتوں کو فن تاریخ نگاری کے اعلیٰ معیاروں کے مطابق جانچا بھی نہیں گیا ہے۔

(۶) آخر میں ہم علامہ کی اس کتاب کا ذکر کرتے ہیں جسے وہ مکمل نہیں کرسکے، صرف ایک حصہ لکھا اور اس جذبے کے ساتھ لکھا۔

عجم کی مدح کی، عباسیوں کی داستاں لکھی | مجھے چندے مقیم آستان غیر ہونا تھا
مگر اب لکھ رہا ہوں سیرت پیغمبر خاتم | خدا کا شکر ہے یوں خاتمہ بالخیر ہونا تھا

اس کتاب کا سرنامہ انھوں نے ان الفاظ میں قلمبند کیا تھا۔

"ایک گدائے بے نوا شہنشاہ کونین کے دربار میں خلوص وعقیدت کی نذر لے کر آیا ہے
زچشم آستیں بردار و گوہر را تماشا کن"

جہاں اخلاص وعقیدت اور اشک محبت کا نذرانہ ہو وہاں مصنف کے حزم واحتیاط کا اندازہ کرنا مشکل ہے، یہ بندۂ حقیر تو اس پر اظہار خیال کی جرأت بھی نہیں کر سکتا۔ البتہ اپنے ناظرین کی توجہ اُس مقدمہ کی طرف مبذول کرا سکتا ہے جو سیرۃ النبیؐ کے شروع کے ۱۰۳ صفحات پر پھیلا ہوا ہے اور جس میں مصنف نے اپنی علمیت، ذہانت، گہرے مطالعہ، تنقیدی صلاحیت اور مورخانہ ژرف نگاہی سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ سیرت نبوی پر قلم اٹھانے کا حق انھیں کا تھا، یہ گویا ایک طرح سے ان کی تمام عمر کی کمائی ہے۔ روایت و درایت، سیرت ومغازی، مشہور سیرت نگاروں مثلاً امام زہری، موسیٰ بن عقبہ، محمد بن اسحٰق، واقدی، ابن ہشام، ابن سعد، امام بخاری، امام طبری کی کتابیں، اسماء الرجال، محدثین کے اصول روایت و درایت، فن سیرت، اہل یورپ کی تصنیفات سیرت، الغرض کوئی گوشہ ایسا نہیں جسے شبلی نے چھوڑا ہو، بس یہ سمجھ لیجیے کہ الفاروق کا دیباچہ اور سیرۃ النبیؐ کا یہ مقدمہ، اگر یہی دو چیزیں ہمارے مصنف نے لکھی ہوتیں تو اُن کا شمار اونچے پائے کے محققین اور بڑے مرتبے کے مورخینِ اسلام میں ہوتا۔

منظر اعظمی

اردو شاعری اور عصری تقاضے

شعر و ادب پر زمانے کے نرم و گرم انقلابات کی پرچھائیاں ضرور پڑتی ہیں۔ گرتی بنتی تہذیب، نئے سانچوں میں ڈھلتے ہوئے معاشرتی طور طریقے، بدلتے ہوئے معاشی اور اقتصادی ڈھانچے اور بگڑتی سنورتی تمدنی روایات ان سب کا عکس اس کے لب و لہجے، گفتگو و کلام اور انداز و ادا سے ظہور کرتا ہے۔ اس کی رگ و پے میں سرسراتی ہوئی بے چینیوں کی لکیروں کو اس زمانے کی غبار آلود پیشانی سے بھی صاف پڑھا جا سکتا ہے۔ میر کا غم اور بد مزاجی، مومن کا جذبہ جہاد، غالب کی قرض کی مے خواری اور ظفر کا بے چراغ و بے پھول کا مزار شکستہ ان کے سیاسی و سماجی ماحول کے آئینے میں قطعی روشن نظر آتا ہے۔ اور یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ان کے اشعار کی یہ ہلکی ہلکی آنچ، یہ جوش و جذبہ، یہ ظرف غزل کی تنگ دامانی کی شکایت اور یہ سسکتی بلکتی آہیں کیوں ان کا طرۂ امتیاز بن گئی ہیں۔ دلی اسکول کی داخلیت، دروں بینی، غم پرستی اور خانقاہیت زمانے کے دست برد اور غارت گری کی عطا کردہ ہیں جب ثقہ لوگوں کو ستارے "ناگوں کی آنکھیں" اور "بچھوؤں کے سر" نظر آنے لگیں تو شعر و ادب میں غم کے دیئے ہی جلیں گے مسرت کی قندیلیں نہیں۔ اور جہاں دولت بہتی اور خوشی لٹتی ہوگی وہاں انگیا کا جل ہی کا ذکر ہوگا شمشیر و سناں کا نہیں۔ مگر یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ زمانے کی تند و تیز لہروں پر خس و خاشاک کی طرح بہنا کمال فن نہیں ہے بلکہ ان سرکش لہروں پر صحتمند بغاوت کے بند باندھنا ہی علوئے فن ہے۔ مٹتی ہوئی تہذیب و روایات کے کھنڈر نہیں پر جدت طرازیوں اور خوبصورت بغاوتوں کے محل تعمیر ہوں گے، ان سے الگ ہو کر تعمیر کئے ہوئے محلوں میں اجنبیت اور نا انسیت کی ایسی کیفیت جم جائے گی جو انھیں کبھی بھی جنت نگاہ نہ ہونے دے گی تعمیر نو کی

[illegible] اس سے [illegible] کے بڑھتی ہے اور قوت تسخیر پیدا کرتی ہے۔ ادب اس سے سنورتا اور صحت مند ہوتا ہے۔ بقول ایک نقاد کے عظیم شاعری کی تخلیق زندگی کے گہرے سماجی شعور، انسانی اقدار کے شدید احساس اور جمالیاتی پہلوؤں کے صحیح ادراک کے ہاتھوں ہوتی ہے ـــــــ یہ ایک حقیقت ہے اور حقیقت کو ماننا ہی چاہیئے۔

۱۸۵۷ء نہ صرف تہذیبی اور سیاسی اعتبار سے ایک عظیم سال ہے بلکہ ادب میں بھی ایک زبردست انقلاب کا جنم داتا ہے۔ جاگیردارانہ تہذیب کی بوسیدہ اور ٹوٹتی ہوئی دیوار پر نئے نظام سرمایہ داری کا صنعتی انداز فکر کی تمام خوبیوں اور خامیوں سمیت تشکیل پانا کوئی معمولی سانحہ نہیں، پورے سماج کی چولیں ہل جاتی ہیں اور اس وقت کے معاشرتی اور معاشی ڈھانچے کی ایک ایک تیلیاں ٹوٹ کر تتر بتر ہو جاتی ہیں۔ ایک نیا ذہن بننے لگتا ہے۔ سوچنے کا ایک نیا انداز پیدا ہوتا ہے، زندگی ایک نئے محور پر رقص کرنے لگ جاتی ہے۔ یہ فکر، یہ ذہن، یہ زاویہ مغرب میں صنعتی انقلاب اور سرمایہ دارانہ نظام کا نیا علمی اور تہذیبی ڈھانچہ انگریزوں کے توسط سے ارباب فکر کو بخشتا ہے۔ اور سیاسی غارت گری اور واماندگی ان کی فکری بصیرت اور افکار کا خون گرم قطرہ قطرہ کر کے اس طرح نچوڑ لیتی ہے کہ یہ انقلاب ان کے لئے نئے ذوق و شوق کا محرک اور زندگی کی نئی منزلوں کا خضر راہ بن جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ انقلاب حالات کا ضروری تقاضہ تھا۔ شاعری جو دفتر بقول حالی سنڈاس سے بھی بدتر ہو چکا تھا اس کا احساس لازمی تھا۔ غزلیں جو اردو شاعری کی آبرو ہی نہیں سہاگ کی چوڑیاں اور مانگ کا سیندور بھی تھیں زندگی کی ارتقائی قوتوں سے اپنا رشتہ ختم کر چکی تھیں اور اس میں حالی کے الفاظ میں محض چبائے ہوئے نوالے ہی چبائے جا رہے تھے۔ زندگی کے کروٹ لیتے ہی ان کی بے بضاعتی کا بھی احساس ہوا اور اس طرف بھی لوگ توجہ ہوئے۔ مغربی علم و ادب، کلوں کی ایجادوں اور سیاسی تہس نہس کے بعد تہذیبی اور علمی رشتوں نے اردو شعر و ادب کے حساس اعیان و ارباب کو بھی جھنجھوڑ ڈالا۔ یہاں تک کہ حالی تک [illegible] شاعری ہو کر [illegible] عشق اور مبالغے کی جاگیر ہو گئی ہے اس کو جہاں تک ممکن

ہو وسعت دی جائے اور اس کی بنیاد حقائق و واقعات پر رکھی جائے" اور اس ...
کو نظم اردو کے عالم میں ایک انقلاب ہوا کہ زبان کی تاریخ میں ایک عہد یادگار کہا جائے گا ...
نگار) یعنی انجمن پنجاب کے زیر اہتمام ایسے شعر و ادب کی تخلیق کا انتظام کیا گیا جو زندگی کی ...
و تقاضوں سے ہم آہنگ ہو۔ ایک نقاد کا خیال ہے کہ جدید شاعری وہ شاعری ہے جو کسی انقلا...
انداز سے بدلتے ہوئے ماحول کی صحیح ترجمانی میں خود اپنے آپ کو بدل دے"۔ اس لحاظ سے ا...
پنجاب کے زیر اہتمام اور کرنل ہالرائڈ کی سرپرستی میں آزاد اور حالی نے جس موضوعی مشاعرے ...
بنیاد رکھی وہ جدید اردو شاعری کا سنگ آغاز کہا جا سکتا ہے۔ اس میں ایسی نظمیں پڑھی گئیں ج...
اور خلوص سے پاک اور واقعیت، جوش اور سادگی سے مملو تھیں۔ جن میں زندگی کی صداقتوں کی تر...
تھی۔ زندگی کا نیا جوش و جذبہ، نئی منزل و جادہ، نئی صبح اور نئے افق کی وسعتیں اور جلوہ آرا...
تھیں۔ سماجی اور معاشرتی تبدیلیوں کا احساس اور شعر و ادب کو نیچرل اور ہم آہنگ حقیقت کر...
کا حوصلہ تھا۔ آزاد کی "شب قدر" "صبح امید" اور "حب وطن"۔ حالی کی "برکھارت"، "مناظرہ رحم و ا...
"نشاط امید" اور "حب وطن"۔ اس انقلابی آہنگ اور لب و لہجے کی امین و علمبردار ہیں۔ اس انقلا...
قدم کو بڑے منضبط طریقے سے اٹھایا گیا۔ اگرچہ اس تحریک کو ابتدا میں ناراضگیاں اور ناخوشگوا...
ملیں، بے نمک کی کھچڑی اور روکھی پھیکی شاعری کے طعنے دیئے گئے اور مخالفت کی لے اور تیز کر د...
گئی مگر سرسید کی سیاسی، معاشرتی، تہذیبی اور اصلاحی تحریک نے جب اس ادبی انقلابی تحریک کی ...
سرپرستی کر لی تو اس میں ایک جان پیدا ہو گئی۔ وہی آواز جو نامانوس سی لگ رہی تھی لوگ سننے لگے
اور جب کچھ توجہ کی تو انھیں اس کی صحتمندی اور افادیت کا بھی احساس ہوا اور جب نئے ماحول
نئی فضا اور نئی اقدار زندگی کی سنگینی اور اس کی مضبوطی کا انھیں یقین ہو گیا تو نئی دوڑتی ہوئی لہروں
کی ہمسفری قبول کر لی۔ اس طرح جدید اردو شاعری کا آغاز سماجی اور عرانی تبدیلیوں سے ہوا۔ حالی
سب سے پہلے قومی مسائل اور تہذیبی معاملات کو شعر کے سانچوں میں ڈھال کر قدم آگے بڑھایا اور ...
کیا۔ اکبر نے گرچہ نئی تبدیلیوں کی مخالفت کی مگر اس سے ان کی مراد زمانے کے تقاضوں سے ...

مگر وہ نہیں چاہتے تھے کہ وہ اپنے ماضی کے سارے سرمائے کو اس سیلاب کی نذر کرنا نہیں چاہتے تھے۔
انہیں مشرقی روایات، تہذیب، تمدن اور وضعداریوں سے انس تھا اور یہ خلوص دل سے سمجھتے
تھے کہ ان سے زندگی پیچھے ہٹتی نہیں آگے ہی بڑھتی ہے۔ اس لئے وہ مغرب کی اندھا دھند نقالی
سے بدکتے رہے مگر یہ سمجھتے ہوئے کہ "یہ اسے معلوم ہے ٹلتی نہیں آئی ہوئی" اس کے باوجود ان
کی شاعری میں اس زمانے کی سیاست، معاشرت، معیشت اور تہذیب و تمدن کی ساری پرچھائیاں
مکمل انداز نظر آتی ہیں اور ان کی شاعری اپنے تیر و نشتر کے ساتھ زمانے کی ہمسفر نظر آتی ہے۔
جب سیلاب آتا ہے تو جھونپڑے اور محل میں تمیز نہیں کرتا۔ انگریزی تہذیب و تمدن کا جو سیلاب
ہندوستان میں آیا وہ اگرچہ حالات کا تقاضا تھا مگر اس نے یہاں اچھی بری ساری ہی قدروں
کو پامال کر دیا۔ اور لوگوں میں قوت تمیز اتنی بھی نہیں رہی کہ اپنے حالات و کوائف اور ظرف و مکان
کی مناسبت ہی سے رنگ و روغن مستعار لیتے۔ انہیں مس کالونڈر اور سائے کی سن سن اتنی
بھائی کہ بیگم کا عطر فضا اور ان کی چوٹی مستی زہر لگنے لگی۔ ظاہر ہے کہ یہ صحتمندی نہ تھی اس لئے اکبر اس
ذہنی بے تہی کو برداشت نہ کر سکے۔ مغرب میں نہ کل کا کل صحتمند تھا اور نہ مشرق میں سب کا سب
مریض۔ "خذ ما صفا ودع ما کدر" نہ صرف زندگی بلکہ شعر و ادب کے لئے بھی مفید تھا اور اب بھی ہے۔
روایت سے قطعاً بغاوت محض بغاوت ہے انقلاب نہیں۔ اس سے نشیب کو فراز اور فراز کو
نشیب بنایا جا سکتا ہے ہمواری نہیں آسکتی۔ روایتیں پژمردہ اور بے جان ہو جاتی ہیں ان میں
جان ڈالی جا سکتی ہے ان کو یکدم سے اکھاڑ پھینکنے سے ایسے گڑھے پڑ جاتے ہیں جو بھرے نہیں
جا سکتے۔ بقول ٹی۔ ایس۔ ایلیٹ کے "جو لوگ اپنی روایات کا خیال نہیں کرتے اور جان بوجھ کر ان
سے چشم پوشی کرتے ہیں ان کی حیثیت ان غیر تہذیب یافتہ جنگلیوں اور وحشیوں کی سی ہوتی ہے
جنہیں عقل و شعور سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔" اور ایک انگریزی شاعر کے بقول "ایک بڑا
شاعر بیک وقت روایت پرست بھی ہوتا ہے اور مجتہد بھی۔" اس لحاظ سے آزاد، حالی، اکبر اور
اقبال وغیرہم نے جدید شاعری کو کافی قوت اور غذا فراہم کی۔ واقعیت، فطرت پرستی اور تخیلات

کو ادب و شعر کے پیکر میں سمونے کی کوششوں کی ایک کڑی اسماعیل میرٹھی بھی ہیں۔ انھوں نے
نظم کی ہیئت میں تبدیلی اور جدید نظم کی مختلف صورتوں کا تجربہ کیا۔ جس سے جدید اردو شاعری
میں تنوع اور ہمہ گیری کے آثار پیدا ہوئے مگر ابھی اس پر دوشیزگی کا نکھار اور اس میں الھڑپنے کی وہ چمک
نہیں آئی تھی جو زندگی سے لبریز ہوتی ہیں۔ اس میں یہ حسن و حیات چکبست و اقبال نے پید
چکبست نے وطن کی محبت اور اتحاد و آزادی کی روح پھونکی۔ نظم میں قومی و ملکی مسائل
شخصیات کے حسن و محبت کا جادو جگایا۔ جس سے اردو شاعری میں وسعت، صحت، حسن
دوشیزگی پیدا ہوئی۔ اقبال نے فکر کی گہرائی، انسان کی عظمت، زندگی سے پیار اور سماج
صالحیت اور انسانیت کی بلندی و پاکیزگی کو اس میں سمو کر اسے حسن و صحت اور گرمی و توا
کا پیکر حسین بنا دیا۔ ۱۸۵۷ء میں آزادی کی جو جد و جہد کی گئی تھی اس میں ایک باہر کی حملہ
قوم کے خلاف وطن کی کم و بیش تمام مذہبی اور تہذیبی اکائیوں کی متحدہ آواز شامل تھی غلام
ہی آزادی کی خواہش اور ذوق یقین پیدا کرنے کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور وطن کی سیاسی
کے بعد ہی اس کی عزت و عفت کی حفاظت کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ مغربی علم
خاص طور سے انگریزی شاعری کی جو شکلیں اس وقت ہندوستان کے اہل علم کے سامنے
اس کی واقعیت، مناظر کشی، سادگی، فطرت پرستی اور سادگی میں بھی جوش و ولولے کی کیفیت
انھیں کافی متاثر کیا۔ چنانچہ انجمن پنجاب کے زیر اثر "حب وطن" کے موضوع پر جو نظمیں آزاد اور
نے لکھیں وہ انھیں حالات کے زیر اثر تھیں۔ نئی روشنی اور مغرب سے علم و واقفیت جوں
بڑھتی گئی حریت و آزادی، انسان کے بنیادی حقوق، تصور جمہوریت اور فرد اور ریاست
تعلقات کے معاملات و مسائل بھی لوگوں کے سامنے آتے گئے۔ مزید ملک میں انگریز دشمنی اور
کی جد و جہد کی جو آواز کانگریس اور دوسری جماعتوں کے توسط سے گاندھی جی اور دوسرے رہنما
نے بلند کی تھی اس نے بھی حساس ذہنوں کو متاثر کر رکھا تھا۔ انھیں حالات اور عصری تقاضا
نے چکبست جیسے قومی شاعر کو نعرۂ حب قوم لگانے پر مجبور کیا اور وطن کے نغمے بھی

[illegible] دلنواز نے فضا میں ارتعاش پیدا کر دیا۔ حب قومی کے اس صور نے فضا کو بہت کچھ [illegible] کیا۔ اقبال نے "سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا" کا گیت گایا۔ سرور جہان آبادی نے وطن کی مست پون، لہراتی کھیتوں اور برستے بادلوں سے سیراب ہونے والوں کو اتفاق و اتحاد کا سبق دیا۔ یہ قومی شاعری کی ایک منضبط تحریک تھی جس نے نہ صرف اردو شاعری کو متاثر کیا بلکہ اس کی ہیئت میں بھی انقلابی آہنگ پیدا ہو گیا۔ عظمت اللہ خاں کا فارسی کی روایتوں سے رشتہ توڑ کر ہندی کی روایتوں سے رشتہ جوڑنا اس مجموعی فضا کے تاثر کا نتیجہ تھا۔ اقبال نے اس آہنگ کو اور بلند کیا۔ انھوں نے اردو شاعری میں نظموں کے مختلف رنگوں کا استعمال کیا۔ اس میں فلسفے کی گہرائی، سیاسی اور عمرانی مسائل کو سمجھنے کا رجحان، انسانیت، آزادی، حرکت، عمل، خودی اور خودداری کی روح پیدا کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر آفاقیت اور بین الاقوامیت کا ایک وسیع نظریہ پیش کیا۔ اسلام کو اقبال نے بین الاقوامی تحریک کی حیثیت سے ہی پیش کیا۔ ان کے نزدیک اسلام ایک مکمل نظام حیات اور انسانیت کی آخری منزل تھی انھوں نے نسل و رنگ اور قوم و ملک کی حدوں کو توڑ کر ایک بین الاقوامی برادری کی تشکیل پر زور دیا جو ان کے نزدیک انسانیت کی معراج ہے۔ بلاشبہ اقبال دنیا کے عظیم فلسفیوں نیٹشے، برگساں اور رومی وغیرہ سے متاثر ہوئے۔ مگر اس عہد کے بدلتے ہوئے حالات اور آنے والے انقلابات کی دھڑکنیں بھی ان کے اشعار کے سینے میں صاف سنائی دیتی ہیں۔ آزادی کی جد و جہد جو مختلف ملکوں میں چل رہی تھی۔ خاص طور سے ایشیائی اور افریقی عوام میں جو ہیجان برپا تھا مزید اتحاد و استحکام، قومی خودداری و حب وطن، ترکی کی زندہ رہنے کے لئے کوشش پیہم اور جنگ حریت، سید جمال الدین افغانیؒ کی اسلامی ملکوں کے اتحاد کی تحریک ساحل نیل سے لے کر تا بخاک کاشغر ایک بیداری و ہشیاری کا عالم، ہمالہ کے چشموں کا ابلنا، گراں خواب چینیوں کا سنبھلنا اور یہ سارے واقعات ان کے علم میں تھے اور اسی لئے ان کی نظموں کی وسعت، آفاقیت ہر گیر کا سبب بن گئی۔ ان افکار و خیالات کو اشعار کے پردے میں حسن و رعنائی کے ساتھ [illegible] اقبال نے اردو شاعری کے قالب ہی کو نہیں اس کی روح کو بھی جلا بخشی اور اس

طرح اردو شاعری میں عصری دھڑکنیں صاف سنائی دینے لگیں۔ اقبال کی ان شعری روایات کو جوش ملیح آبادی نے بڑے طنطنے اور گھن گرج کے ساتھ آگے بڑھایا۔ ان کے یہاں اقبال کی سی فکری بصیرت تو نہیں مگر اقبال نے اردو شاعری کی جو صورت گری کی تھی اسے انھوں نے مزید حسین بنایا اپنی قادر الکلامی، بلندیِ تخیل اور جوش و جذبے کی فراوانی کے سہارے اس کے افق کو ایسی وسعت بخشیں کہ آج تک لوگ اس سے فیض اٹھاتے ہیں۔ اس عہد کے شاعروں نے زندگی کی کشمکش ناہمواری، طبقات کی تقسیم، انسانیت کی بے وقری، انقلاب کی اہمیت اور ایک نئے نظامِ زندگی کی ضرورت واہمیت پر زور دیا اور اسے اپنے اشعار کی نسیم سے مہکایا۔ جو سماجی شعور اور عرانی مسائل کا ادراک حالی اور آزاد کی شاعری کا محرک بنا تھا وہ شعور ان کے یہاں زیادہ روشن اور زیادہ دانشمندانہ نظر آتا ہے۔ مگر جوش جذبات سے زیادہ کام لیتے ہیں اور اقبال اپنی فکری بصیرت اور واضح مقصد زندگی کے سہارے اسے منضبط طریقے سے پیش کرتے ہیں۔ نئے نظام سرمایہ داری نے اجیر و آجر، مزدور اور سرمایہ دار، کسان اور زمیندار کے جو طبقے پیدا کر دیئے تھے ان کی کشمکش شروع ہو چکی تھی اور چونکہ کسان، مزدور اور اجرت دار ملازم مظلوم و بے سہارا تھے اس لئے ان میں اپنے مخالف طبقے کے خلاف ایک غم و غصہ پیدا ہو رہا تھا اور ان کی مظلومی اور فریاد طلبی کے سبب اہل شعر و ادب بھی انھیں کے ساتھ تھے۔ اس کے علاوہ مذہبی تہی مائگی، توہم پرستی اور بے دانشی نے مسلم سماج میں خاص طور سے جو بند شیں، رسمیں اور غلط انداز فکر رائج کر رکھے تھے ان کی بے لیضاعتی کا احساس بھی لوگوں کو ہو رہا تھا۔ مزید مغربی انداز فکر نے جو مادہ پرستی اور مذہب بیزاری پیدا کی تھی اس کے اثرات بھی یہاں رونما ہو رہے تھے۔ سماجی استحصال، لوٹ کھسوٹ، بنیا گردی اور سرمایہ دارانہ ذہنیت نے کچھ ایسی ٹھیکہ داری کو جنم دیا تھا جس سے سارے ہی طبقوں کے لوگ زندگی کی نعمتوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکتے تھے اس محرومی نے بیروزگاری ہی نہیں بلکہ زندگی کی مسرتوں سے بھی لوگوں کو بے بہرہ کر رکھا تھا۔ جس سے شکم کی بھوک کے ساتھ ساتھ ذہنی بھوک بھی عام تھی۔ ان ساری چیزوں کے خلاف احساس ناراضگی اس وقت کے شعراء کی

[illegible] ہے۔ خود رومانوی تحریک بھی توہم پرستی کے خلاف عقلیت کی، قدامت کے خلاف ترقی پسندی کی اور نئی روشنی کی، روایت کے خلاف بغاوت کی، استحصال اور ظلم و جبر کے خلاف مساوات اور عدل و انصاف کی جارحانہ صف بندی ہی نہیں پیش قدمی بھی ہے۔ اگرچہ یہ محض جذباتی ابال تھا مگر بہرحال انقلابی لے کو تیز تر کرنے کے لئے ضروری تھا۔ اس تحریک میں فکری بصیرت اور منظم تفکر کی کمی ہے اس لئے اس تحریک سے وابستہ شعراء و ادباء خیالی جنتیں تعمیر کرتے اور ہوائی قلعوں میں گھومتے ہیں۔ افق کے پار دیکھتے ہیں اور دور کہیں بہت دور کسی حسین دوشیزۂ رعنا کا ایک تصوراتی پیکر تراشتے اور عشق لڑاتے ہیں۔ اس میں ایک ابال کی سی کیفیت ہے اور یہ بڑی حد تک پرانے نظام کی بندشوں اور پابندیوں کے خلاف جذبۂ انتقام کا مظہر ہے۔ اس انقلابی آہنگ نے اردو شاعری کی ہیئت اور مواد دونوں کو بدل ڈالا۔ نئے نئے تجربے شروع ہوئے۔ نعروں کا رواج ہوا۔ جنسی بھوک کو شدت کے ساتھ پیش کیا گیا۔ جبر و ظلم کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی گئی۔ اور اس طرح اردو شاعری ارتقاء کی منزلیں طے کرتی گئی۔ اس زمانے کے سارے ہی شعراء تاثیر، فیض، مجاز، ندیم، مخدوم محی الدین، احسان، جذبی، سردار جعفری، ساحر لدھیانوی، جاں نثار اختر کے یہاں کم و بیش انھیں افکار و خیالات کی پرچھائیاں رقص کناں نظر آتی ہیں۔ بعض شعراء نے وطن کی محبت کے ترانے اور جدوجہد آزادی کے نغمے بھی گائے مگر عشق و محبت کی نغمہ سنجی کی لے کچھ اس قدر تیز و تند ہے کہ ہر نغمہ کی لے دھیمی معلوم ہوتی ہے۔ سیماب اکبرآبادی، روش صدیقی، ساغر نظامی، حفیظ جالندھری اور اختر شیرانی بھی اس طرح کے شاعر ہیں۔ خصوصاً اختر شیرانی تو کچھ اس جوش و خروش کے ساتھ رومان پرور بہاروں کے گیت گاتے ہیں کہ شاعر رومان بن کر رہ جاتے ہیں۔ مگر کوئی بھی ایسا شاعر نہیں جس کے اعصاب پر عورت اور محبت سوار نہ ہو۔

۱۹۱۷ء کا روسی انقلاب ایک عہد آفریں انقلاب تھا۔ اس نے ایک نئی فکر اور نئی منزل کا پتہ دیا گرچہ یہ انقلاب بھی مادہ پرستانہ تھا۔ مذہبی اوہام اور جاگیردارانہ ظلم و تشدد کے خلاف ایک [illegible] تھا۔ گرچہ اس کا آہنگ فلسفیانہ اور مدلل تھا اس لئے نئے ذہنوں کو اپیل

کرسے نکلا اور اس سیل فکر کی لہریں ہندوستان کے ذہنی ساحلوں پر بھی پہنچے لگیں۔ دیا

ادب پر اس کا خاص اثر پڑا اس لئے کہ یہاں کے شعرا بھی بہت کچھ انھیں حالات کا شکار تھے

میں انقلاب کا سبب بنے تھے اور یہاں بھی جو جھنجلاہٹ، اخلاق بیزاری، عشق و محبت میں ناکامی

سے محرومی، اور سرمایہ دارانہ لوٹ کھسوٹ جاری تھی اس کے خلاف محاذ بنانے کے لئے یہ بہت

فکری مواد تھا جو مل سکتا تھا اس لئے بڑی جلدی ایک ترقی پسند تحریک زور پکڑ گئی اور اس تحریک

میں کارل مارکس کی اشتراکیت، سگمنڈ فرائڈ کی جنسی لذت پسندی کا فلسفہ، اور فرانس کے تمثیل نگار

خصوصًا بادلیئر کی ابہام پسندی اور رمزیت کی تحریک سبھی ذہنی و شعری تحریکوں کے ڈانڈے

گئے تھے اور اس لئے یہ تحریک اردو شعر و ادب اور نوجوان ذہن و فکر پر بہت زیادہ اثرانداز ہو

مارکسی فلسفے نے شعروادب کی راہوں میں اشتراکی فلسفوں کے پھول اور کانٹے اگا دیئے۔ فرائڈ کی جنسی

زدگی نے جنسی انارکی اور عشق اور ہوس کے تصور کو اور بھی لذت انگیز بنا دیا۔ بادلیئر کی رمزیت نے

آزاد نظموں میں ایسی ابہام پسندی کو رواج دیا کہ جس نے لوگوں کو اس تجربے سے مایوس

کر دیا۔ ن۔م۔ راشد، میراجی اور ڈاکٹر تصدق حسین خالد اور دوسرے لوگوں نے رمزیت کی جو روش

اختیار کی وہ "دشنۂ خنجر" والی بات نہیں کچھ اور ہے اور اس سے اگرچہ تجربوں کے لئے نئی راہیں

ہموار ہوئی ہیں مگر ان میں نشیب و فراز اتنے ابھرے ہیں کہ وہ اچھی علامت نہیں کہا جا سکتا

یہ ابہام پسندی بھی در اصل جذباتی ردعمل ہی کا ایک انداز ہے۔ ورنہ بادلیئر یہ نہ کہتا کہ "

شاعری سطحی اور معمولی درجے کی شاعری ہے جس میں سیدھے سادے خیالات کو سیدھے سادے

انداز میں پیش کیا جاتا ہے"۔ صحیح بات وہ تھی جو عذرا پاؤنڈ اور ایلیٹ وغیرہ نے کہی تھی کہ شاعری

میں عام زبان کا استعمال ضروری ہے۔ الفاظ کو خواہ مخواہ سجا کر پیش کرنے سے شاعری پیدا

نہیں ہوتی۔ شاعری میں الفاظ کا دروبست، حالات کا پابند ہوتا ہے اور ان سے جس آہنگ

کی تخلیق ہوتی ہے وہ شاعر کی ذہنی کیفیت کی عکاسی کرتا ہے۔"

ترقی پسند تحریک نے اگرچہ اردو شاعروں کو ایک ذہنی انقلاب بخشا۔ ان کی فکر میں

جولانگاہ کو وسیع کیا۔ مواد اور ہیئت کے نت نئے اضافوں سے شعر و ادب کو مالا مال کر دیا مگر ذہنی اور سماجی طور سے اس نے نوجوانوں میں نعرے بازی کی لت پیدا کر دی۔ جھنجلاہٹ اور بے بسی کی کیفیت کو اور تیز تر کر دیا۔ جنسی بھوک میں مزید شدت پیدا کی۔ طبقاتی کش مکش کو تیز تر کر کے زندگی کو انقلاب سے بھر دیا۔ مگر ایسے انقلاب سے کہ خود زندگی اس سے حسین نہ ہو سکی۔ ٹینک، توپ، بندوق، ایٹم بم، آگ، خون، گوشت کے لوتھڑے، مارو پیٹو، دوڑ و بھاگو جیسی چیزوں کو جنم دے کر لوگوں کو متحرک اور فعال تو ضرور بنا دیا مگر اس سے انسانیت کی بے بسی اور انسانی خون کی ارزانی پر کوئی اثر نہیں پڑا۔ نہ زندگی سکون بکنار ہوئی اور نہ سماجی نظام ہی میں کوئی انضباط اور استحکام پیدا ہو سکا۔ اس میں بھی شک نہیں کہ اسی نے زندگی کی محبت، زبوں حالی کا احساس، نئے نظام اقدار کے قیام، نئی صبح اور نئی سحر کی تابناکیوں کی خواہش بھی پیدا کی۔ انسان کی عظمت، امن کی بڑائی اور جنگ کی تباہ کاریوں کو بھی حسین ڈھنگ سے پیش کیا مگر اس میں زندگی کا پاکیزہ تصور اور امن و سکون کا صحیح ادراک نہیں نہیں ملتا۔ اس ہیجان انگیز شاعری سے زندگی سے بیزاری، گھبراہٹ، خوف و بے بسی، جھنجلاہٹ اور غم و غصہ کی کیفیتوں کو بڑھاوا ملتا ہے۔ اور بقول فراق کے زندگی اداسیوں سے عبارت ہو جاتی ہے،

"زندگی کیا ہے آج اسے اے دوست   سوچ لیں اور اداس ہو جائیں"

اس تحریک کے زیر اثر 'قوس ابرو' 'ہلال عصر نو' 'عرصۂ دہر کی جلتی ہوئی ویرانی' 'خون آلودہ شاہراہ حیات' 'جنبشِ مژگاں میں سرخ انقلاب کا بال افشاں نظر آنا' جیسی نئی تشبیہیں اور تراکیب شعر و ادب کو مالا مال ضرور کرتی ہیں مگر اس سے زندگی میں رعنائی پیدا نہ ہو سکی۔ بلکہ اس کی بے قراریاں اتنی بڑھتی گئیں کہ "دل کے حوصلے شل ہو گئے"۔

زندگی کی ان تبدیلیوں اور سیاسی و سماجی انقلابات کے اثرات نظموں ہی پر نہیں غزلوں پر بھی پڑے۔ غزلوں کا آہنگ، اس کا لب و لہجہ اور اس کا انداز گفتگو بھی بدلا۔ دور از کار خیالات اور پیش پا افتادہ مضامین غلو اور مدح سرائی کا خمار ختم ہونے لگا۔ اصلیت اور حقیقت اپنا رنگ دکھانے لگی۔ محبوب کا تخیلی پیکر اپنے اصلی جسم و روح اور حسن و زیبائی کے ساتھ شعر کے پردوں پر

پرچھائیاں ہونے لگا۔ داغ وامیر اور جلال وتسلیم کی غزل گوئی کے مقابلے میں حسرت موہانی کے ارضی
کے غم والم، یگانہ کی اصنام شکنی، اصغر کے تصوف وروحانی پاکیزگی، اور جگر کی رندی وسر
کیفیتوں میں بھی چکی کی مشقت، ظلم کے خلاف صدائے احتجاج، اخلاقی زوال اور بدیانت
اور انسانوں کے گھٹ جانے اور سایوں کے بڑھ جانے کا ادراک عام ہے پھر مجاز، فیض، ...
اور سردار جعفری وغیرہ کے یہاں سیاسی ادراک، اور سماجی وعمرانی مسائل کا احساس عام ...
اور بادہ وساغر اور دشنہ وخنجر کے پردے میں زندگی کی مصیبتوں اور مسرتوں کا بیان غز
بن جاتا ہے۔ گیتوں کے رواج، نظم آزاد سانیٹ اور دوسرے نئے تجربوں سے شاعر
ہیئت میں بھی کافی خوشگوار وناخوشگوار تبدیلیاں آتی ہیں.... اس طرح سے انقلابات عالم
کی اس رقاصہ کے تھرکتے ہوئے پیروں کی آواز اردو شعروادب میں صاف سنائی دیتی ہے ا
کاکارواں زندگی کی مسرتوں اور کلفتوں کو ساتھ لئے زمانے کے ساتھ ہمسفر ہوتا ہے کہ ملکی زندگی
نئے انقلاب سے اسے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ۱۹۴۷ء کا سال ۱۸۵۷ء سے کسی طرح کم
مگر ایک فرق بنیادی ہے۔ ۱۸۵۷ء سے ایک بوسیدہ اور مٹتی ہوئی قوم کے خاتمے کا اور دور
اور مشینی تہذیب کی ابتداء کا عمل وابستہ ہے۔ مگر ۱۹۴۷ء محض سیاسی آزادی اور چند بدیسی
کے استحصال ظلم وتشدد اور جابرانہ عدل وانصاف سے نجات پانے کا سال ہے۔ اگرچہ اس
لوگوں کو ایک نئی زندگی، نئے راستوں اور نئی منزل سے ہمکنار ہونے کا موقعہ ملا مگر کارواں
اور ذہنی رفتار وارتقاء میں کوئی تغیر رونما نہیں ہوا۔ ۱۹۴۷ء کے فرقہ وارانہ فسادات نے
حساس ذہنوں کو متاثر کر رکھا تھا مگر ان سے انسانیت کی اعلیٰ قدروں کے احساس کا پاکیز
پیدا نہ ہو سکا۔ اس وقت جتنی بھی نظمیں غزلیں لکھی گئیں ان میں اگرچہ اس وقت کے منظ
کی دھڑکنیں سنائی دیتی ہیں مگر وہ فکر انگیز نہیں۔ ان سے زندگی سبق تو سیکھتی ہے آئندہ
لائحہ عمل مرتب نہیں کر سکتی۔ جب تک انگریزوں کی جابر حکومت قائم رہی۔ آزادی کا جذ
سامراجیوں سے نجات، ظلم وتشدد کے خلاف صدائے احتجاج اور متحد ومنظم ہو کر ایک نئ

زندگی پانے کا تصور شعر و شاعری کا محرک بنا رہا۔ مگر آزادی کے ملتے ہی لوگوں کے سامنے سے کسی پائیدار زندگی کے تصور کی منزل پریشان خیالیوں میں گم ہو کر رہ گئی اور شعراء و ادباء اپنی اپنی بولیوں کے بولنے میں لگ گئے۔ ظاہر ہے جب کوئی پاکیزہ خیال یا جذبہ شعر و ادب کی تخلیق کا محرک نہ رہ سکا تو شعر و شاعری میں انتشار فکر اور فنی اور تجرباتی کوششوں میں انحطاط شروع ہو گیا۔ ایسا اس لئے تھا کہ نعرے بازی کی جولت لگی تھی ان کے بے وقت ہو جانے کے بعد کوئی چیز ہی نہ رہی کہ کچھ کہا جاتا۔ ترقی پسند تحریک بھی مخمصے میں مبتلا ہو گئی کہ اب اپنی قومی حکومت بن جانے کے بعد اس کی حمایت کر کے اپنے عوام کو ساتھ لے یا اس کی مخالفت کر کے ان کا بھی ساتھ چھوڑ دے۔ ظاہر ہے یہ بڑی اہم بات تھی۔ اس لئے کہ یہ تحریک عوامی تھی اور عوام ہی کے لئے تھی۔ اختلاف فکر نے اس کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا اور نتیجے میں کچھ عرصہ بعد اس کی خوبصورت عمارت زمیں بوس ہو گئی۔ اب شعراء کے سامنے کوئی مطمح نظر نہ تھا۔ ان کے سامنے کوئی منزل نہ تھی۔ رہنما گھروں میں بیٹھ رہے تھے۔ کارواں منتشر ہو چکا تھا۔ ایسے میں انفرادی طور پر اکا دکا لوگ اپنے اپنے خیال کو پھر اسی عشق و حسن کے محور کے گرد گھمانے لگے۔ اب اجتماعی خلوص و سوز دروں رخصت ہو چکا تھا۔ انفرادی دل گدازی کے سہارے جو کچھ بھی شاعری ہوئی وہ غزل ہی ہو سکتی تھی۔ چنانچہ پھر غزلوں کو فروغ ہوا اور نظم کا قافلہ انتشارِ فکر کے گرد و غبار میں گم ہو کر رہ گیا۔ نئے تجربوں اور ٹکنیک کے سوتے خشک ہو گئے۔ الفاظ کا سحر ٹوٹ گیا۔ نئی تشبیہوں اور استعاروں کے پھولوں کو دھوپ لگ گئی۔ جوش و ولولہ اور خلوص و عشق کے گلشن میں ایسی غارت گری ہوئی کہ لوگوں نے پھر اپنے پرانے آشیانوں میں پناہ لینے ہی میں نجات سمجھی۔ اس کا احساس ہر حساس دل اور روشن دماغ کو ہے۔ یہاں ڈاکٹر عبادت بریلوی کے خیالات کو نقل کرنا بے محل نہ ہوگا۔ وہ کہتے ہیں کہ قومی اور سماجی مسائل کی عکاسی، ان کے مختلف پہلوؤں پر غور و فکر اور ان کو فنکارانہ انداز میں پیش کرنے کا خیال ان کی (نئی نسل کے شعراء) نظموں اور غزلوں میں نام کو بھی نہیں۔ زندگی کا انتشار اور ماحول کی افراتفری ہماری زندگی کا موضوع تو ہے۔ اس پر عام گفتگو میں اظہار خیال تو

آئے دن ہوتا رہتا ہے۔ اس کا رونا تو لوگ روتے رہتے ہیں لیکن یہ کیسی عجیب بات ہے
موضوع پر کوئی عظیم شعری تخلیق وجود میں نہیں آتی۔ نئی نسل کے بعض شاعر کبھی کبھی غزلوں
اشعار میں زندگی کے اس پہلو کی طرف کچھ اشارے ضرور کر جاتے ہیں لیکن موجودہ زما
یہ موضوع بھی ہماری شاعری کو کسی نئے اہم رجحان سے آشنا نہیں کر سکا۔ نئی نسل کے
نے کبھی اگر ان پہلوؤں کی طرف توجہ کی بھی تو اس میں ایک طرح کی شکست خوردگی ا
قسم کی کلبیت کا احساس زیادہ ہوتا ہے۔ شاعر کو تو زندگی کا نباض اور مزاج داں ہونا
لئے اس کا شکست خوردگی اور کلبیت کا شکار ہو جانا زندگی اور شاعری دونوں کے لئے
ہے۔ ہماری زندگی اور شاعری دونوں اس وقت اس المیے سے دوچار ہیں۔ اس کا س
ہے کہ ہماری زندگی میں صحیح معیاروں کا خیال بھی باقی نہیں رہا ہے اور نئی نسل کے شاعر
مزاج داں اور نباض نہیں ہیں۔ ان میں سماجی اور قومی زندگی کے معاملات و مسائل سے
دلچسپی نہیں رہی۔ وہ قومی شعور نہیں رکھتے ان کے پاس کوئی نقطۂ نظر اور نظریۂ حیات
نہیں ہے۔ وہ تو بس اپنے آپ میں گم ہیں۔ اس لئے ان میں نہ تو زندگی کی اس زبوں حا
ہے اور نہ وہ اتنا شعور رکھتے ہیں کہ اس تاریکی سے باہر نکلنے کی کوشش کریں۔ ان میں
بھی نہیں ہے کہ وہ اپنے عزم اور ارادے کی مشعلوں سے اس تاریکی کو روشنی میں تبدیل ک
یہی وجہ ہے کہ ہماری زندگی میں نہ جانے کیا کیا کچھ ہوتا رہتا ہے لیکن شاعر کچھ اس
بے نیاز رہتے ہیں جیسے ان حالات سے انھیں دور کا واسطہ بھی نہیں"۔ مزید یہ کہ "اب ن
کے ساتھ دلکشی اور دلآویزی کا خیال نہیں آتا۔ رنگینی اور رعنائی کا خیال نہیں آتا سرور و خ
خیال نہیں آتا۔ مصیبت کا خیال آتا ہے۔ بے کیفی و بے زاری کا خیال آتا ہے۔ اکتاہٹ ا
کا خیال آتا ہے اور یہ صورت حال ایسی ہے کہ اس پر جتنا بھی افسوس کیا جائے کم ہے۔"

ہم نے تو جسے دیکھا، ہم نے تو جہاں دیکھا
اک پیکرِ مجبوری، اک عالمِ تنہائی

(فراق)

سوال یہ ہے کہ یہ مایوسی، زندگی سے بیزاری، حوصلوں کے شل ہو جانے اور تھک کے ہار جانے والی کیفیت کیوں ہے؟ مانا کہ آلام ہستی بہت بڑھ گئے ہیں۔ اور غم دوراں کا زہر وبا کی طرح زیست کی رگ و پے میں سرایت کر رہا ہے مگر یہ تو حیات کے ساتھ ہے۔ موت سے پہلے تو غموں سے نجات نہیں۔ زندگی تو یہ ہے کہ انھیں میں بسر کر دے اور ہر حادثۂ غم کے بعد مسکرا اٹھے۔ زندگی سے فرار اور مایوسیوں سے شکست مان لینا زندگی نہیں موت ہے۔ یہ احساس شکست خوردگی زندگی کی بے مقصدی اور عزم و ارادے کی ناپختگی کی وجہ سے ہے اور حیات کی اس بے راہ روی نے سماج کو بھی انتشار اور اختلال میں مبتلا کر دیا ہے اور نتیجہ میں پوری فضا کفن بر دوش نظر آتی ہے۔ اس ماحول نے جنسی انا کی، سطحیت پسندی اور اخلاقی زوال کو جنم دیا ہے۔ لوگ رنگ و نسل، مذہب و مسلک اور ذات پات کے محدود خانوں میں اس طرح سمٹ گئے ہیں کہ انھیں انسانیت کی بلند قدروں کا احساس تک نہیں رہا۔ فرقہ وارانہ منافرت، اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد الگ تعمیر کرنے کا جذبہ اور غریبی امیری کا عظیم فرق کچھ اس طرح بڑھ گیا ہے کہ صالحیت، انسانیت اور آفاقیت کے جذبات سسک سسک کر دم توڑتے نظر آتے ہیں۔ ایسے میں شاعروں اور ادیبوں کا فرض ہے کہ وہ آگے بڑھیں۔ زندگی کی عظیم قدروں اور سچائیوں کو پورے جوش و ولولے کے ساتھ پیش کریں۔ اپنی زندگی میں بھی رجائیت اور مسرت کے راستوں کو جنم دیں اور ایک نئے جوش و ولولے کے ساتھ زمانے کی ہمسفری کریں۔ ورنہ یہ انحطاط و زوال انھیں کہیں کا نہ رکھے گا۔

اس وقت ادب اور زندگی کے اہم مسئلوں میں سے سب سے اہم مسئلہ ملک اور سماج کی تعمیر و تشکیل کا مسئلہ ہے۔ ملک کی تعمیر و ترقی اور زندگی کو نیک اور صالح بنانے کا مقصد شعرا کا مطمح نظر بن سکتا ہے۔ اس کے لئے حکومت کی صحیح کوششوں اور سعی و جہد میں برابر کا شریک ہونا چاہئے۔ قومی مسائل میں تعمیری نقطۂ نظر کا اظہار ہونا چاہئے۔ پنج سالہ منصوبوں، نئے کارخانوں، نئے راستوں، پلوں، بجلی گھروں اور زراعت و صنعت کی مختلف ترقیاتی اسکیموں کی حمایت وغیرہ، وجہد اشعار کے پردے میں فنی خوبیوں کے ساتھ پیش کرنی چاہئے۔ ملک کی آزادی اور سالمیت کی حفاظت کے لئے

لڑمرنے اور ملک کے عزّ و وقار کو بین الاقوامی برادری میں بڑھانے کی بات خوبصورت سے خوبصورت ترین اندازِ اظہار و ابلاغ سے کہی جا سکتی ہے اور اس طرح پورے ملک میں قومی جوش و ولولہ، عزم و ارادہ اور قوت تسخیر و قوت عمل کا جادو جگایا جا سکتا ہے۔ سماجی تعمیر اور اس کو خوش گوار و صالح بنانے کے لئے شعر و ادب اور خود زندگی کو بھی متحرک کرنا چاہیئے۔ اس کی حسین تشکیل میں ضروری ہے کہ انسانیت کی بلند ترین قدروں کا احساس دلایا جائے۔ انسان اور اس کے خون کا احترام کیا جائے۔ مشرقی تہذیب و تمدن کی اعلیٰ روایات کو اجاگر کیا جائے۔ خدمتِ خلق، دوسروں کی بھلائی، برائیوں کا استیصال اور ایثار و قربانی کے جذبات کو ابھارا جائے۔ ذات پات، رنگ و نسل، اور جغرافیائی حدود سے بلند ہو کر انسان دوستی، امن پسندی اور زندگی طلبی کو اپنا مطمحِ نظر بنایا جائے۔ سطحی اور رنگ و روغن کی زندگی کے بجائے سادہ زندگی، علوئے فکر اور بلندیٔ سیرت کے خیال کو پروان چڑھایا جائے۔ جنسی انارکی، عریانی و فحاشی، اسٹرائک اور ہڑتال اور قتل و غارت گری کے جذبات کی بیخ کنی کر کے شرافتِ نفس، مہذب اظہار، پرامن احتجاج اور امن و آشتی کو فروغ دیا جائے۔ ان مقاصد اور جذبات سے نہ صرف زندگی بلکہ شعر و ادب کو بھی رنگین بنایا جائے۔ مقاصد سے خلوص اور جذبات میں وارفتگی پیدا کی جائے تو پھر عظیم شعر کی تخلیق بھی ممکن ہو گی اور زندگی میں حوصلہ، مسرت اور قوت بھی پیدا ہو گی ورنہ یہ زندگی سے بیزاری اور یہ مایوسی اور انتشارِ فکری نہ زندگی کو سدھار سکے گا اور نہ شعر و ادب ہی کو بلند کر سکے گا۔

غمِ حیات وہی، دورِ کائنات وہی
جو زندگی نہ بدل دے وہ زندگی کیا ہے

(فراقؔ)

سید احتشام احمد ندوی

ڈاکٹر احمد امین

احمد امین کی شخصیت جدید عربی ادب کی پیشانی کا نور ہے۔ دورِ جدید میں جسے عرب عہد نہضۃ کہتے ہیں تین شخصیتیں سرفہرست نظر آتی ہیں، احمد امین، طٰہٰ حسین اور عقاد۔ ان حضرات کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل ہے کہ یہ عالم تھے یا ادیب؟ یوں تو جدید دور کے ادیبوں کی ایک طویل فہرست ہے مگر ان لوگوں کی ادبیت، جامعیت، علمیت اور اسلامی علوم پر فکر ونظر انھیں دوسرے تمام ادیبوں سے ممتاز کرتی ہے۔ ابتدا میں طٰہٰ حسین اسلامیات کی طرف متوجہ نہ تھے مگر اب آخر عمر میں انھوں نے گذشتہ کوتاہی کی تلافی کردی۔ عقاد نے "عبقریات" کا سلسلہ شروع کیا اور احمد امین نے ایک ایسا موضوع اختیار کیا جو بہت محنت طلب، جان لیوا اور ساتھ ہی قابل قدر تھا، یقیناً وہ اپنے کام کی وجہ سے رہتی دنیا تک باقی رہیں گے، میرا اشارہ اس طرف ہے کہ انھوں نے اسلام کی ابتدا سے لے کر عصر عباسی کے زوال تک اسلامی تمدن کی ایک مکمل تاریخ تیار کی ہے یعنی فجر الاسلام، ضحی الاسلام اور ظہر الاسلام۔ یہ کتابیں ایک طرف حوالہ کی کتابوں میں شمار ہوتی ہیں اور دوسری طرف ان کی زبان میں ایک لطف وکشش ہے مگر علمیت کے وقار وانداز کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے۔

احمد امین کا اصل وطن ضلع بحیرہ کا موضع "سمخراط" تھا۔ ان کے والد لگان ادا کرنے کے ڈر سے قاہرہ راتوں رات بھاگ آئے کیونکہ اس زمانہ میں زمیندار بڑے ظلم کے ساتھ اور لبا اوقات متعین مقدار سے زیادہ زمین کا لگان وصول کرتے تھے۔ احمد امین قاہرہ میں یکم اکتوبر

۱۸۸۶ء کو پیدا ہوئے۔ وہ خود لکھتے ہیں کہ اگر لگان کے ڈر سے والد قاہرہ نہ آجاتے تو شاید میں بھی اپنے گاؤں میں کھیتی اور مویشیوں کی دیکھ بھال کرتا۔

ان کے والد جب قاہرہ پہونچے تو بہت کم عمر تھے اور چچا سن رسیدہ تھے لہٰذا انھوں نے چھوٹے بھائی کو ازہر میں داخل کر دیا اور اس طرح ان کو علمی ذوق پیدا کرنے کا موقع ملا۔ چونکہ ان کا خط بہت صاف اور پاکیزہ تھا لہٰذا انھوں نے اپنے ذوق کی بے شمار کتابیں اپنے ہاتھ سے نقل کر کے اپنے گھر میں ایک کتب خانہ سا قائم کر لیا۔ وہ ازہر میں سبق پڑھاتے تھے اور مسجد امام شافعی میں بھی درس دیتے تھے اور مسجد کی امامت بھی کرتے تھے۔

اس علمی ماحول میں احمد امین نے شعور کی آنکھیں کھولیں۔ پہلے یہ ایک مکتب میں داخل کئے گئے جہاں ایک شیخ طویل جبہ پہنے اور عمامہ باندھے پڑھاتے تھے اور وہاں ایک بہت موٹا ڈنڈا لٹکا کرتا تھا۔ شیخ لڑکوں کے دونوں پیر باندھ کر پٹائی کیا کرتے تھے یہ مدرسے مسجد میں ہوا کرتے تھے ان میں قرآن مجید سب سے پہلے حفظ کرایا جاتا تھا۔ اس طرز کے چار مکاتب میں پڑھ کر انھوں نے قرآن مجید حفظ کیا اور لکھنا پڑھنا سیکھا۔

اس کے بعد ان کے والد نے انھیں ایک جدید طرز کے مدرسہ میں جو اس دور میں غیر معمولی ماڈرن اور وقیع سمجھا جاتا تھا داخل کر دیا۔ اس مدرسہ کا نام "مدرسۃ اُم عباس" تھا اس لئے کہ عباس پاشا کی والدہ نے اس کو قائم کیا تھا۔ احمد امین لکھتے ہیں کہ جب میں خانقاہی طرز کے مدرسوں سے اس جدید اسکول میں پہونچا تو میں نے اپنے اندر ایک احساس بلندی محسوس کیا اور اندر سے ایک برتری کی کیفیت مجھ پر طاری ہوئی، یہاں چٹائی کے بجائے کرسی تھی۔ عبا اور طافیہ (ایک مولویانہ قسم کی ٹوپی) وغیرہ کے بجائے جدید طرز کے لباس لڑکے پہنتے تھے۔ اب مدرسے میں تو وہ جدید تعلیم حاصل کرنے لگے اور گھر پر ان کے والد انھیں ازہر کے لئے تیار کرتے رہے۔ بہت دن تک ان کو تذبذب رہا کہ ان کو ازہر میں داخل کریں یا ان کی جدید تعلیم ہی جاری رکھیں۔ احمد امین لکھتے

ہیں کہ میں نے اس جدید فضا میں علم سے زیادہ جدید طرز تعلیم اور جدید زندگی کے مختلف رجحانات سے تعارف حاصل کیا لیکن اس کے ساتھ ساتھ اپنے گھر کے ماحول کی وجہ سے وہ دیندار بھی غیر معمولی تھے اور تہجد میں اٹھ کر آہ وزاری کیا کرتے تھے۔ ایک رات خدا کا جلوہ نظر آیا انھوں نے اللہ تعالیٰ سے کہا کہ اس لوہے کے ٹکڑے کو چھری بنا دیجئے اللہ تعالیٰ نے کہہ دیا اور وہ لوہا چھری بن گیا۔ صبح کو جب یہ خواب بیان کیا تو گھر والے بہت مسرور ہوئے۔

بہت کافی تردد کے بعد ان کے والد نے ان کو جدید اسکول سے نکال کر ازہر میں داخل کرنے کا فیصلہ کیا اس وقت احمد امین کی عمر ۱۴ برس کی تھی۔ ان کو جبہ، قبا اور عمامہ وغیرہ پہنا کر وہ ازہر لے چلے۔ احمد امین لکھتے ہیں کہ اس چھوٹی عمر میں یہ عجیب منظر تھا راستے والے اور ہم عمر لڑکے حیرت کی نگاہیں میرے اوپر ڈالتے تھے اور سڑک پر چلتا تو لوگ مزاً میری طرف متوجہ ہو جاتے گویا کہ میں کوئی عجوبۂ روزگار شئے تھا اس لئے کہ یہ بوڑھوں کا لباس عموماً بچوں کو نہیں پہنایا جاتا مگر والد صاحب کی غیر معمولی دین داری کی وجہ سے مجھے یہ پہننا پڑا۔ اب میرے جذبات کا عالم نہ پوچھئے کہ کیا تھے، میں سوچتا تھا کہ پھر وہی خانقاہیت سے سابقہ ہوگا اور بار بار اسکول کا جدید ماحول ذہن میں آتا اور اس کے نقوش ایک ایک کرکے ابھرنے لگتے۔

احمد امین اپنے ازہر میں داخلہ کا بیان بڑے دلچسپ انداز سے کرتے ہیں، کہتے ہیں کہ صبح کو والد مجھے ان راہوں سے لے کر چلے جن کو اس سے قبل دیکھنے کا مجھے اتفاق نہ ہوا تھا یہاں تک کہ میں ایک بڑی عمارت کے قریب پہونچا تو والد نے فرمایا کہ دیکھو یہی ازہر ہے۔ یہ لفظ مجھے عجیب سا معلوم ہوا "ازہر" ایک ایسی چیز جس سے میرا دماغ کچھ عجیب مبہم فکر میں مبتلا ہو جاتا تھا۔ میرے لئے یہ ایک نیا تجربہ تھا، دروازہ میں داخل ہوتے ہی میں نے شہد کی مکھیوں جیسی بھنبھناہٹ سنی۔ میرے اوپر ایک رعب سا طاری ہوا جب والد نے جوتے اتارے اور انھیں ہاتھ میں لے لیا تو میری مرعوبیت میں کچھ اور

اضافہ ہوا، میں نے بھی ایسا ہی کیا، دونوں چلے یہاں تک کہ ایک بڑے ایوان میں پہونچے، وہ اتنا وسیع تھا کہ جہاں تک نظر جاتی ایوان ہی نظر آتا۔ تمام فرش پر چٹائی بچھی تھی۔ بے شمار کھمبے قطاروں کی شکل میں تھے اور ہر کھمبے کے ساتھ ایک بڑی کرسی تھی اور تمام کرسیاں کھمبوں سے زنجیر کے ذریعہ باندھ دی گئی تھیں۔ ہر کرسی پر ایک شیخ عمامہ اور جبہ میں نظر آرہا تھا سب کے ہاتھوں میں کتابیں اور سامنے طلبار کے حلقے، انھیں کھمبوں سے متصل کہیں طلبار کتابوں پر مذاکرہ کرتے اور کہیں کھانا کھاتے نظر آئے۔ اس ایوان سے نکل کر ازہر کے صحن میں گیا۔ ایک لق ودق میدان تھا۔ وہاں بہت سی روٹیاں دیہاتی انداز کی سوکھ رہی تھیں، میں نے والد سے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ بولے طلبار کے والدین آتے وقت انھیں روٹیاں دیدیتے ہیں یہ انھیں سکھاکر رکھ لیتے ہیں، پھر بعد میں استعمال کرتے ہیں۔ کئی دروازوں سے گزرا، پھر میرا امتحان ہوا، میں نے حافظ، قرآن کے متعلق سوالات پر ممتحن کو مطمئن کردیا اور میرا داخلہ ہوگیا۔ پھر ایک دروازے پر پہنچا تو دیکھتا کیا ہوں کہ ازہر کے طلبار اپنے ہاتھوں میں روٹیاں لئے فروخت کر رہے ہیں، کسی کے پاس دو ہیں کسی کے پاس تین چار، میں نے والد سے دریافت کیا کہ یہ کیا ہے؟ انھوں نے بتایا کہ جب ازہر کے طلبار اونچی جماعت میں پہونچ جاتے ہیں تو پھر ان کو روٹیاں زیادہ ملنے لگتی ہیں جو ان کی ضرورت سے فاضل ہوتی ہیں لہٰذا ان کو یہ فروخت کر دیتے ہیں اور اس سے سالن خرید لیتے ہیں۔ ازہر کے ہر عالم کو دس روٹی روز ملتی ہے۔ جب تم آگے بڑھو گے تو تم کو بھی ایسی ہی روٹیاں ملیں گی مگر تم یہاں نہ کھڑے ہونا اور نہ ان کو بیچنا۔

احمد امین یہ ماحول دیکھ کر گھر آئے اور اسکول کے ماحول کے نقوش ان کے ذہن پر ایک ایک کرکے ابھرتے رہے مگر والد کی سختی سے مجبور تھے۔

ازہر میں داخلہ کے بعد پھر نہ حاضری ہوتی تھی نہ طالبعلم کو یہ بتایا جاتا تھا کہ اسے کیا پڑھنا ہے، وہ جس کتاب میں چاہے شریک ہوجائے۔ جب چاہے حاضر ہو جب دل چاہے

غائب ہوجائے۔ نہ کوئی امتحان ہوتا تھا اور نہ کوئی محاسبہ۔ اگر کسی کو سند کی ضرورت ہوتی تو ایک ورق کاغذ پر طالب العلم لکھ لیتا کہ میں نے فلاں فلاں استاد سے فلاں فلاں کتابیں پڑھی ہیں وہ اساتذہ اپنی مہریں اس پر ثبت کر دیتے۔ اگر کوئی اپنی عمر کے مقابلہ میں زیادہ بڑی اور اہم کتابوں کی سند لینی چاہتا تو اساتذہ "بارک اللہ" کہہ کر مہر لگا دیتے تھے۔

ان کے والد گھر میں کتابیں پڑھاتے اور ازہر میں وہ الگ پڑھتے۔ شروع میں ازہر میں کوئی چیز سمجھ میں نہ آتی لیکن رفتہ رفتہ سب ٹھیک ہوگیا۔

احمد امین نے ایک ملازمت کا اشتہار دیکھا، درخواست دی اور انٹرویو میں بلائے گئے۔ وہاں ان سے کچھ سوالات ہوئے اور پھر ان کا انتخاب ہوگیا اور طنطا میں تقرر ہوا وہاں دل نہ لگا اور قاہرہ آ گئے۔ یہاں انھوں نے یونیورسٹی کے دارالعلوم کالج میں داخلہ چاہا مگر آنکھوں کی کمزوری کے باعث داخلہ نہ ہوسکا۔ پھر وہی ازہر تھا۔ ایک عربی کے استاد کی جگہ اسکندریہ میں خالی ہوئی اس کے لئے ان کا انتخاب ہوگیا، وہاں مدرسہ میں ایک استاد عبدالحکیم بن محمد سے ان کی ملاقات ہوئی جس سے ان کو جدید زندگی و احوال اور مختلف تجارب حیات سے واقفیت کا موقع ملا۔ اور ان کے اندر آزادی فکر و نظر پیدا ہوئی۔ احمد امین کی نحو وصرف اچھی تھی مگر ان کو مضمون نگاری کا سلیقہ نہ تھا، اسکندریہ کے دو سال کے قیام میں انھوں نے اس کی مشق بھی کرلی۔ اس کے بعد ان کا تقرر اتفاق سے اس مدرسہ میں ہوگیا جہاں شروع میں انھوں نے پڑھا تھا۔ ایک سال بعد شیخ محمد عبدہ کی تجویز سے ایک نیا مدرسہ شرعی قاضیوں کے لئے کھولا گیا جس میں جدید و قدیم دونوں قسم کی تعلیم کا انتظام تھا، اس میں احمد امین نے داخلہ لے لیا۔ فزکس کیمسٹری اور دوسرے علوم جدیدہ کے نام سے اہل ازہر چڑھتے تھے لہٰذا اس مدرسہ میں انھیں مضامین کو "خواص اجسام" کے نام سے نصاب میں داخل کیا گیا۔

اس میں جو طلبا، داخل ہوتے وہ تعلیم یافتہ ہوتے، بہت سے شادی شدہ

اور داڑھی والے۔ بعض تیس برس کے اور بعض اس کے لگ بھگ۔ یہاں احمد امین
کیمسٹری، تاریخ، انگریزی اور فرانسیسی کے اساتذہ سے براہ راست تعلق پیدا
کا موقع ملا جس سے ان کو ایک نئی دنیا اور ایک نیا افق نظر آیا۔ چار سال میں
پورا کیا۔ اس کے بعد احمد امین اسی ادارہ میں "اخلاقیات" کے مدرس ہو گئے اور چونکہ
لہٰذا ان کی تربیت کے لئے دو سال تک ایک تجربہ کار استاد ان سے متعلق کر دئے
پہلے وہ ان استاد کے پاس جا کر مواد حاصل کرتے، بحث و تبصرہ کرتے، پھر صبح کو لکھ
کر کے ادارہ میں آتے۔ احمد امین لکھتے ہیں کہ اس دور میں مجھے طالبعلمی سے زیادہ محنت
پڑی۔ یہ استاد جو ان کی تربیت کے لئے مقرر کئے گئے تھے فرانس سے تعلیم حاصل
آئے تھے۔ اکثر یہ انگریزی کتابوں سے اخلاقیات پر مواد حاصل کرتے۔ احمد
کو سخت ضرورت محسوس ہوئی کسی یورپی زبان سے واقفیت کی چنانچہ انھوں نے
پڑھنے کی کوشش شروع کر دی اس کی داستان بہت طویل ہے۔ پہلے انھو
سید امیر علی کی کتاب "اسپرٹ آف اسلام" شروع کی اس لئے کہ مواد سے وہ و
تھے ایسی صورت میں موضوع تک رسائی آسان ہو جاتی ہے۔ انگریزی اتنی کم
جانتے تھے کہ ایک ایک صفحہ پر تین تین گھنٹے ڈکشنری دیکھنے میں لگ جاتے مگر
استقلال سے وہ جٹے رہے۔ ایک انگریز خاتون کا ٹیوشن کیا، پھر اس کے بعد ایک ا
خاتون سے اس پر معاملہ طے ہوا کہ وہ اس کو عربی پڑھائیں اور وہ ان کو انگریزی۔ قاہ
ایک ہوٹل تھا اس میں احمد امین اور ان کے بہت سے دوست روزانہ شام کو ج
ان دوستوں کے ذریعہ انگریزی ادب و زبان کی انھوں نے تکمیل کی، یہاں مختلف
طرز کے لوگ تھے کوئی انگریزی ناول پڑھتا، اس پر تبصرہ ہوتا، کوئی کسی انگریز
رسالہ کے مواد یا لطیفہ پر تنقید کرتا اور اسی طرح ایک ماڈرن طرز کی محفل جمتی۔
سے ان کو فٹ بال کھیلنے کا شوق دامنگیر ہوا۔ اپنا عمامہ، جبہ اور قبا وغیرہ

خوب دوڑتے اور پھر چلتے وقت شیخ و مولانا بن کر کھیل کے میدان سے باہر آتے۔

احمد امین جب انگریز عورت سے پڑھنے اپنی اسی مولویانہ طرز میں جایا کرتے تھے تو وہ ان سے روز کہتی تھی "تذکرات شباب" یاد کرو کہ تم نوجوان ہو، اس وقت ان کی عمر کوئی ۴۰ برس کی ہوگی۔

احمد امین اور ان کے دوسرے احباب نے مل کر "لجنۃ التالیف والترجمۃ والنشر" کے نام سے ایک کتاب خانہ قائم کیا جس میں عمدہ کتابیں شائع کی جانے لگیں، یہ انجمن سنہ ۱۹۱۴ء میں قائم ہوئی تھی، اس وقت سے سنہ ۱۹۵۳ء تک احمد امین اس کے ڈائرکٹر رہے۔ اس انجمن کی طرف سے ایک مشہور رسالہ "الثقافہ" نکالا۔ جس کے ایڈیٹر بھی احمد امین تھے۔ یہ رسالہ ۱۴ برس تک نکلتا رہا۔

احمد امین کے دوستوں کا حلقہ وسیع ہوتا گیا۔ اس میں بہت سے اور اصحاب بھی شامل ہوئے جو بجائے انگریزی ثقافت کے فرانسیسی ثقافت سے اپنے ذہن وفکر کو جلا بخش چکے تھے۔ بعض فرانسیسی عورتوں سے شادی کر کے انھیں فرانس سے لے آئے تھے۔ اس طرح انگریزی، فرانسیسی اور ازہری طرز فکر کے لوگ ایک جگہ جمع ہو گئے۔ ان محفلوں میں پردہ کے مسائل اور دوسرے علمی وسیاسی اور معاشرتی موضوعات زیر بحث آتے۔ احمد امین لکھتے ہیں کہ ایک دوست کے مکان پر سب لوگ جمع تھے اور پردہ کے موضوع پر گفتگو جاری تھی، وہ حضرت پردہ کے سخت مخالفین میں تھے ادھر گھر کی عورتوں نے بھی اپنے مباحث میں ذرا زور پیدا کیا، ایک عورت کی آواز اتنی تیز تھی کہ ہم لوگوں کو اپنی باتیں کرنے میں تکلف محسوس ہونے لگا، وہ حضرت جلدی سے اندر گئے اور وہاں ڈانٹ پھٹکار مچائی تو مجھے خیال آیا کہ یہ ان کا طرز کیا آزادی نسواں کے مطابق تھا؟

احمد امین نے اس دور میں "مبادئ فلسفہ" کا انگریزی سے عربی میں ترجمہ کیا اور

اس کے بعد اپنے وہ نوٹس جو طلبہ کے لئے فلسفۂ اخلاق پر انگریزی کتب کی مدد سے تیار کئے تھے ان کو بھی شائع کیا۔

ڈاکٹر احمد امین نے اپنی شادی کا واقعہ بڑے دلچسپ انداز سے لکھا ہے کہ میری شادی میں بڑی مشکلات پیش آئیں جس لڑکی کو میں پسند کرتا وہ مجھے ناپسند کر دیتی اور کبھی اس کے برعکس ہوتا۔ لڑکیاں مجھے اس لئے ناپسند کرتی تھیں کہ میری شکل "شیخ" کی سی تھی (جدید عربی میں شیخ کا لفظ مولوی، یا مولانا کے ہم معنی ہے) اکثر جگہ میں گیا تمام گھر والوں نے پسند کیا مگر لڑکی نے دراز وغیرہ سے جھانک کر دیکھ لیا اور مجھے ناپسند کر دیا۔ ایک لڑکی سے بات چیت چلی والدہ و بہن وغیرہ دیکھ آئیں، سب نے پسند کیا۔ بعد میں میں بھی گیا اور میں نے ذرا اپنے کو جدید تعلیم یافتہ ثابت کرنے کے لئے ایک انگریزی کتاب ہاتھ میں لی لڑکی والوں سے جدید مسائل زندگی پر گفتگو کی۔ بات چیت میں خوب انگریزی الفاظ استعمال کئے وہ لوگ متاثر نظر آئے اور میں نے بھی سمجھا کہ پالا مار لیا لیکن بعد میں خبر ملی کہ اس لڑکی نے کھڑکی سے جھانک کر میرا عمامہ اور جبہ دیکھ لیا اور اہل خاندان کے اصرار کے باوجود شادی سے انکار کر دیا بعد میں اس لڑکی کی شادی ایک اچھے بڑے گھرانہ میں ہوئی لیکن شوہر نے اختلافات کی وجہ سے طلاق دیدی، اس کے بعد ایک ڈاکخانہ کے ملازم سے اس کی شادی ہوئی جس نے اس کی بری گت کر رکھی تھی، ایک دن وہ استغاثہ لے کر عدالت آئی اور اتفاق دیکھئے کہ اس وقت میں ہی قاضی تھا۔

بہرحال ایک دوست کے ذریعہ ایک جگہ شادی ہو گئی۔ اب یہاں ایک دوسری مشکل تھی۔ احمد امین دن کو طلبا کو پڑھاتے اور رات کو مطالعہ کرتے اور کتابیں لکھتے۔ نئی شادی، بیوی چاہتی تھیں کہ ان کے ساتھ وقت گزرے، یہ اپنا وقت مطالعہ میں صرف کرتے۔ ابتدا میں بڑا جھگڑا رہا خاصی بحثیں رہیں اور تلخی بھی۔ خیر ایک بچہ کی پیدائش کے بعد یہ مسئلہ بڑی حد تک طے ہو گیا اور وہ اس میں مشغول ہو گئیں پھر اس عرصہ میں ان کا طریق کار

بھی کسی حد تک سمجھ گئیں۔

احمد امین نے زندگی میں وسیع تجربات حاصل کیے، انھوں نے عربوں کے جغرافیہ پر کچھ کام کرنے کے لئے ترکی کی طرف سے ایک خدمت قبول کرلی اور وہاں کا سفر کیا اس کے بعد پھر عراق اور شام کے سفر کیے۔ اس کے علاوہ احمد امین نے مستشرقین کی کانفرنس میں شرکت کے لئے یورپ کا سفر کیا، ہالینڈ میں کانفرنس تھی، معتزلہ پر عربی میں مقالہ لکھا مگر معلوم ہوا کہ مقالہ عربی میں پڑھنے کی اجازت نہیں ہے اس کا ترجمہ کروایا اور اس کو صحیح پڑھنے کی مشق کی مگر جب پڑھنے کا موقع آیا تو حالت خراب ہو گئی چہرے کا رنگ بدل گیا اور حلق خشک ہو گئی مگر بہر حال پڑھ ڈالا، بعد میں یورپ کے اور سفر کیے، فرانس، اٹلی اور سوئٹزرلینڈ کی سیاحت کی اور مغرب سے متعارف اور متاثر ہوئے۔

احمد امین نے کلیۃ الآداب میں جب پڑھانا شروع کیا تو اس وقت طٰہٰ حسین عبدالحمید عبادی اور خود احمد امین نے ایک پروگرام بنایا۔ طٰہٰ حسین نے عربوں کی ادبی زندگی کو اپنا موضوع قرار دیا۔ عبادی نے تاریخ کو اور احمد امین نے عقلی و ذہنی زندگی کو یہی اسباق ہیں جو بعد میں "فجر الاسلام" کے نام سے شائع ہوئے۔ احمد امین کتابوں کو لے کر انھیں پڑھتے تھے اور پڑھ کر جو کام کی بات ملتی موضوع کے لحاظ سے اس کا حوالہ اور موضوع متعلق لکھ لیتے اور اس رقعہ کو موضوع و مواد کے متعلق کاغذات میں لگا دیتے پھر جب لکھنے کی باری آتی تو اس سے فائدہ اٹھاتے۔ اسی طرح انھوں نے "ضحی الاسلام" بھی لکھی بعد میں "ظہر الاسلام" بھی طبع ہوئی۔ اور "فجر الاسلام" پر ان کو پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری ملی۔

مذکورہ کتابوں کے علاوہ احمد امین نے "زعماء الاصلاح" کے نام سے ایک وقیع کتاب تصنیف کی جس میں محمد عبدالوہاب نجدی سے لے کر محمد عبدہ کے دور تک تمام عالم اسلامی کی جدید اصلاحی کوششوں اور شخصیتوں کو پیش کیا ہے مگر تعجب ہے کہ ہندوستان کے

ذکر میں صرف سرسید اور سید امیر علی کا نام ہے۔

ایک کتاب انھوں نے ادبی تنقید پر "النقد الادبی" کے نام سے لکھی ہے، غالبؔ
کی کتاب سامنے رکھ کر اس کو عربی میں منتقل کیا ہے کہیں کہیں عربی تنقید اور مغرب
کو ملانے کی کوشش بھی کی ہے۔ اس لحاظ سے یہ ان کا بڑا اہم کارنامہ ہے کہ اس
اس موضوع پر ہم کو کوئی کتاب نظر نہیں آتی۔ اس کے علاوہ احمد امین نے بہت سی
پر مقدمے اور تقریظیں لکھی ہیں۔

اب ان کی بہت مشہور کتاب کا ذکر کرنا ہے جو ۱۱ جلدوں پر مشتمل ہے یعنی "ف
یہ کتاب ان کے مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کو عربی ادب کے جدید سرمایہ میں بڑی وقعت
دیکھا جاتا ہے کیونکہ اس کی زبان میں ایک طرف اعتدال اور علمیت ہے اور اس کا موا
معتبر ہے۔ مقالات مختلف موضوعات پر ہیں۔ بہتر ہوتا اگر ان مقالات کو مقالات شبلی ک
موضوعات کے لحاظ سے مرتب کیا جاتا۔

احمد امین کے خیالات سے بہت سے لوگوں کو اختلاف ہے چنانچہ ڈاکٹر مصطفےٰ ا
نے اپنی کتاب "السنۃ ومکانتہا فی التشریع الاسلامی" میں ایک طویل باب قائم کر کے ا
کے ان اعتراضات کو رد کیا ہے جو انھوں نے احادیث نبوی پر فجر الاسلام میں وا
ہیں۔ بلاشبہ ان کے خیالات مستشرقین کے اثر کی وجہ سے قابل اعتراض ہیں، انھ
احادیث کی بحث میں کہیں کہیں بڑی ٹھوکریں کھائی ہیں۔

جہاں تک اسلوب بیان کا تعلق ہے احمد امین کا اسلوب جدید عربی ادب میں ....
سلجھا ہوا اسلوب سمجھا جاتا ہے۔ ان کے یہاں طٰہٰ حسین کی طرح طوالت پسندی نہیں ہے
وہ الفاظ سے کھیلتے ہیں۔ ان کے اسلوب کو ہم علمی اسلوب سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ تشبیہ
بھی بہت کم استعمال کرتے ہیں۔ مترادفات بھی طٰہٰ حسین کی طرح نہیں استعمال کرتے
ان تمام باتوں کے باوجود ملکی ادبی چاشنی کہیں کہیں لطف دے جاتی ہے۔ چونکہ ز

انھوں نے علمی اور سنجیدہ موضوعات پر قلم اٹھایا ہے اس لئے ان کی زبان بلا شبہ ان موضوعات کے مناسب ہے اس لئے کہ علمی اسلوب کا مقصد مواد کو رنگ آمیزی کے بغیر پیش کرنا ہوتا ہے تاکہ جذبات سے کام نہ لے کر حقائق کو مدنظر رکھا جائے۔ اسلوب کے بارے میں وہ ہمارے ادب میں علامہ شبلی سے کافی مماثلت رکھتے ہیں، اتفاق سے تاریخ ہی دونوں کا خاص موضوع ہے۔ ان کے یہاں زبان کی پختگی، الفاظ اور محاوروں کا صحیح استعمال اور ادبیت میں متانت اور عالمانہ وقار ملتا ہے، اور اس لحاظ سے وہ جدید عربی ادب کی ایک ممتاز شخصیت ہیں۔

احسان الحق

بند کمرے

احسان الحق صاحب "کالا شہر، گورے لوگ" کے عنوان سے ایک ناول لکھ رہے ہیں۔ اس کی تین قسطیں آئینہ (بمبئی) میں شائع ہوئی تھیں، یہ چوتھی قسط ہے اور چونکہ یہ باب سیاق و سباق کا محتاج نہیں ہے اس لئے ایک کہانی کے طور پر جامعہ میں شائع کیا جا رہا ہے۔

مدیر

لندن کا بھی کوئی موسم ہوا۔ گرمیاں ہیں تو رات کے گیارہ بجے تک دن کی روشنی پھیلی ہوئی ہے اور سردیاں ہیں تو ہفتوں سورج مہاراج کے درشن کو آنکھیں ترس جائیں کہرا اور میلے بادلوں کے پیچھے سورج جانے کب نکلتا اور کب ڈوبتا ہے۔ دھرتی سے اس کا جو بھی سمبندھ ہو انگریزوں کا اس سے صرف ذہنی رشتہ ہے۔ یہاں اجالے کے انتظار میں سونے والے بہت دیر تک سوتے رہ جاتے ہیں۔

خالد کی آنکھ کھلی تو اس نے اپنے کو سوٹ پہنے اور جوتے چڑھائے بستر پر پایا۔ گھڑی کی دونوں سوئیاں تین کے ہندسے پر لٹک رہی تھیں۔ وہ گھبرا کر اٹھ بیٹھا۔

دودھ کی بوتل، گارڈین اخبار اور کچھ خطوط باہر دروازے پر بیٹھے اس کا انتظار کر رہے تھے اور لینڈ لیڈی انھیں دیکھ کر سوچ رہی تھی کہ خالد شاید رات گھر نہیں لوٹا ورنہ دودھ کی بوتل دروازے پر نہ ہوتی۔ کمرے کی صفائی کے لئے اس نے دروازہ کھٹکھٹایا تو خالد اندر تھا۔ اس نے گڈ مارننگ کو حسب عادت مختصر کر کے داغ دیا "گمون ڈیا" (گڈ مارننگ ڈیر)

"گڈ آفٹرنون مسز تھامس۔ آج کیسی ہیں آپ؟"

"کتنا بے ہودہ موسم ہے۔ ہے نا؟"

"قابل نفرت ہے۔ مسز تھامس میرا کمرہ آج نہیں آیا تھا" مسز تھامس مسکرائیں اور کچھ شرمانے

یکوں ایسی... ہیں سے خالد نے مسکراہٹ کا کوئی مطلب بھی نہیں نکالا۔ پھر خود ہی کہنے لگیں کہ ڈن ... اس ... کہ جیسے ہی تمہیں فرصت ملے اسے فون کر لو۔ خالد نے مسز تھامس کا شکریہ ادا کیا اور کہا کہ میں ابھی اسے فون کرتا ہوں۔

"خالد!" مسز تھامس دبی آواز میں بولیں "ایک بات اور ہے۔ یہ خط"

خالد نے بغیر ایڈریس کا خط کھولا۔ مضمون پڑھتے پڑھتے اس کا رنگ اترتا گیا۔ نیچے دستخط مسز تھامس کے تھے۔

"لیکن مسز تھامس میں کیسے چھوڑ سکتا ہوں"

"میں مجبور ہوں خالد۔ میں چاہتی نہیں تھی لیکن تمہارے پڑوسی بار بار کہہ چکے ہیں۔

"ایک دفعہ اور موقعہ دیجئے۔ میں آپ کو یقین دلاتا ہوں اب ایسا نہ ہوگا" خالد جتنا گھگھیایا مسز تھامس اتنا ہی تیز ہوتی گئیں۔ "اس سے پہلے میں تم سے کئی بار کہہ چکی ہوں۔ تمہارے پڑوسیوں کو اس بات پر سخت اعتراض ہے کہ تم پتلون کی بجائے پجامہ پہن کر کمرے سے باہر نکلتے ہو۔ زینے پر زور زور سے باتیں کرتے ہو۔ اکثر ریڈیو سنتے وقت تمہارا دروازہ کھلا ہوتا ہے جس کی وجہ سے دوسرے ڈسٹرب ہوتے ہیں۔ اور خالد اب میرے پاس سوائے نوٹس کے کوئی چارہ نہیں رہ گیا ہے۔"

خالد کے پاس بھی سوائے خاموشی کے کوئی چارہ نہیں تھا۔ لیکن آج اسے پہلی دفعہ انگریزی کلچر کا اندازہ ہوا۔ آج تک اس نے کمرے سے باہر نکلتے وقت سلیپنگ سوٹ پر گاؤن پہننے کو سیریس ہی نہیں لیا تھا۔ وہ اگلے ہفتہ تک کوئی دوسرا کمرہ تلاش کر لے گا۔ اس کا اسے پورا یقین تھا۔

اب تو ڈِک کو فون کرنا اور ضروری ہو گیا تھا۔ اس نے لپک کر فون اٹھایا۔ چار پینی ڈال کر نمبر ملایا تو ٹیلی فون پر ڈِک کی آواز سنائی دی۔

"ہیلو ڈِک۔ تم نے فون کیا تھا؟"

"ہاں تمہیں ایک دعوت دینا تھی"

"لیکن ڈِک میں صرف ایسی دعوت میں جا سکتا ہوں جہاں اپنا بوریا بستر ساتھ لے جا سکوں۔ مجھے مسز تھامس نے نوٹس دے دیا ہے۔ کیونکہ میں بدتمیز آدمی ہوں"

"اس میں تو کوئی شبہ نہیں خالد۔ ویسے میں تم سے زیادہ بدتمیز گورے لوگوں کو جانتا ہوں لیکن تم فکر نہ کرو میں تمہارے لئے جگہ کا انتظام کر دوں گا۔ سات دن ہیں نا تمہارے پاس۔ خالد بات یہ ہے کہ ... آ رہا ہے۔ میں چاہتا ہوں کہ میرے اور بل کے ساتھ تم بھی ... تم ... بہت خوش ہوں گی۔ تمہیں بھی تو اپنی ممی یاد آتی ہوں گی۔ میری ... تم ان کے پاس ہو۔"

تمہیں بالکل چاہوں گا۔ لندن آ کر محبت کو ترس گیا ہوں۔" ڈک بے کسی لیے سہارے کی [illegible] میری گزری صدیوں کو نظر انداز کر کے مجھ سے محبت کر سکے۔ صدیوں سے محبت کرنے والے سب [illegible] ہیں"

"تو پھر طے رہا۔ تم میرے ساتھ چلو گے۔" ڈک خوش ہو کر بولا۔

"اگر تم کسی وجہ سے نہ جا سکو تو مجھے ان کا پتہ دے دو۔" خالد نے چوٹ کی۔

"تمہارے مزاج میں انگریزی ہیومر کہاں سے آ گیا ہے۔" دوسری طرف سے سوال ہوا۔

"دو سو سال لگے ہیں اس میں۔" خالد زیر لب مسکرایا مگر اس کی مسکراہٹ ٹیلی فون پر ضائع ہو گئی۔

"سیاست ہم لوگوں نے کوئینس انگلش بولنے والوں کے لئے چھوڑ رکھی ہے" (یونیورسٹیوں میں پڑھے ہوئے لوگوں کی انگلش کا لہجہ ملکہ معظمہ کا لہجہ کہلاتا ہے) ڈک کے ٹیلی فونی قہقہہ کے ساتھ خالد کا جیتا جاگتا قہقہہ، ہلکی پھلکی ہندوستانی موسیقی کی طرح گونج اٹھا۔

کہرا، وہ بارش اور دھند کے دن، پنشن کی امید میں جینے والے کلرک کے دنوں کی طرح گھسٹتے ہوئے سرک گئے۔

ڈک کی کار ہیم سٹڈ ہیتھ سے ہوتی جانے کون کونسی گلیوں کا چکر کاٹتی "مزول ہل" کی ایک کشادہ سڑک پر رکی۔ اٹھارہ نمبر کے مکان کے سامنے ایک نئی اسپورٹس کار کھڑی تھی۔ سامنے دروازہ پر بل کھڑا مسکرا رہا تھا۔ مسز لگ کی مسکراہٹ پھیل کر کانوں تک پہنچ گئی تھی۔ اور ان کے ہاتھ خوشی سے کانپ رہے تھے۔

پشت کے کمرے میں ایک بڑی سی تصویر لٹک رہی تھی۔ جس میں ایک خوبصورت اور وجیہہ نوجوان دو پیارے پیارے بچوں کو گود میں لئے کھڑا تھا — یہ ہیں مسٹر لگ۔ ڈک اور بل کے مرحوم باپ۔ سائپرس میں انگریزی راج مسٹر لگ کو ورثہ میں ملا تھا۔ اور اسی سرزمین پر ملکہ معظمہ کے حقوق کی حفاظت کرتے ہوئے ایک انقلابی کی گولی سے مارے گئے تھے۔

ممی نے دن رات کی محنت کے بعد ان دونوں بچوں کو محبت کرنے، شادی کرنے اور الگ گھر بسانے کے لائق بنایا ہے۔ اب ان بچوں کے اپنے مکان ہیں۔ اپنی کاریں اور اپنے ریفریجریٹر ہیں جن کی قسطیں ادا کرنے کے لئے انھیں اوور ٹائم کرنا ہوتا ہے۔ اوور ٹائم کی تھکن اتارنے کے لئے تہوار کے دن آرام کرنا ہوتا ہے۔ اور انھیں اکثر احساس ہوتا ہے جیسے ان کی زندگی کے اصل دن بہت دن پہلے گزر چکے ہیں۔ اور اب صرف اوور ٹائم بھگتنا رہ گیا ہے — لیکن پھر بھی سال میں دو دن کرسمس اور Mothers day کو یہ بچے اپنی ماں کو جو اس دنیا میں [illegible] کبھی نہیں بھولتے۔ اور یہ دونوں پوری ایمانداری کے ساتھ اپنے کو سعادت مند [illegible] ہیں۔

[illegible] خالد سے بڑے پیار سے ملیں۔ ڈک اور بِل اطمینان سے بیٹھ کر بحث کرنے لگے کہ ممی کے گھر آنے کے لئے سب سے چھوٹا راستہ کونسا ہے۔ اس میں کوئی پندرہ منٹ صرف ہوئے ہوں گے کہ بِل نے بات کاروں تک پہنچادی۔ پھر دونوں بڑی دیر تک اپنی اپنی کاروں کے ٹکنیکل مسائل ایک دوسرے کو سمجھاتے رہے۔ بیچ بیچ میں ممی دخل دیتی رہیں۔ خالد سوچا کہ ممی بات کو آگے بڑھانے کے لئے نہیں بلکہ اپنی موجودگی کا احساس دلانے کے لئے بول رہی ہیں۔ لیکن اس کا خیال غلط ہوتا۔ ممی کو صرف اپنے بچوں سے دلچسپی ہے۔ ان کی ہر بات سے دلچسپی ہے چاہے وہ موٹر کے کاربوریٹر کی ہو یا چاہے ٹیلی وژن کے پروگرام کی۔ ڈک نے اپنا گھر خود سجایا تھا۔ دیواروں پر سفیدی کی جگہ وال پیپر (دیوار پر چپکانے کا کاغذ) وہ اس کی فنی نزاکتوں کو سمجھانے لگا۔ بل نے "فٹ بال پول" کے جوئے کا ذکر چھیڑا اور پھر ممی نے بڑی اہم خبر سنائی۔

"میں نے پڑوس کی ڈیری سے سامان خریدنا چھوڑ دیا ہے کیونکہ وہ سامان کے ساتھ تحفے کے ہرے کوپن نہیں دیتا۔"

ممی کے پاس ایک ایک دو دو کرکے کوئی چار سو کوپن جمع ہو گئے ہیں تھوڑے اور ہو جائیں تو پھر کمرے کو گرم رکھنے والا نیا ہیٹر مفت حاصل کیا جاسکتا ہے۔

بے سر پیر کی ایک سے دوسری بات نکلتی رہی۔ آخر ڈک کو خالد کا مسئلہ یاد آگیا۔

"ممی تمہاری وہ چرچ والی دوست کے گھر میں ایک کمرہ خالی تھا۔ اگر وہ اب بھی خالی ہو تو خالد کو دلوا دو۔ اِسے گھر سے نکال دیا گیا ہے۔"

"ہاں کل ہی تو وہ کہہ رہی تھی۔ خالد بیٹا تم کو میں فون نمبر دیتی ہوں تم بات کرلو۔ بہت اچھی عورت ہے۔ چرچ کی ولفیر کمیٹی کی سیکریٹری ہے۔"

خالد فون نمبر لکھ کر جیب میں رکھنے جارہا تھا کہ ڈک بولا۔

"خالد فون یہیں سے اسی وقت کرلو۔"

"جلدی کیا ہے کرلیں گے۔"

تم سمجھتے نہیں ہو۔ اگر میں تمہاری جگہ ہوتا تو یہیں سے اسی وقت فون کرلیتا۔ ڈک نے اپنی بات منوانا چاہی۔ گتھی خالد کی سمجھ میں نہ آئی مگر وہ فون کی طرف بڑھا۔

فون پر مس باربرا (عمر پچاس سال۔ شادی کبھی نہیں ہوئی) موجود تھیں۔ خالد نے بڑی شرافت سے خالی کمرے کے بارے میں معلومات چاہی۔ کچھ سوال و جواب ہوئے۔ سب نے خالد کو کہتے سنا "میں ہندوستان [illegible] انڈیا کا [illegible] وطن سے لندن میں ہوں"۔ دور کی آواز سے اندازہ ہوا جیسے کو

خالی نہیں ہے۔ خالد کی آواز پھر ابھری۔

"کیا فرمایا آپ نے۔ ابھی آدھا گھنٹہ پہلے کسی نے لے لیا۔ کیا یہ سچ ہے۔ بہرکیف [illegible]

ڈک نے بڑی زور کا قہقہہ بلند کیا۔ سب ایک دم اس کی طرف متوجہ ہو گئے۔ [illegible] ایسے دیکھا جیسے کہہ رہی ہوں۔ اس میں ہنسنے کی کونسی بات تھی۔

ڈک ہنسے چلا جا رہا تھا اور سب سوالیہ نشان بنے ہوئے اسے دیکھ رہے تھے۔ آخر ہنسی ضبط کرتے ہوئے بولا۔

"ممی ایک شرط لگاتی ہو۔"

"کیسی شرط؟" بل الجھ کر بولا۔

"مجھے یقین ہے کہ یہ کمرہ ابھی تک خالی ہے۔ چونکہ خالد اتفاق سے ہندوستانی ہے۔ اور کالے رنگ کے لئے چاہے اس کا شیڈ ہلکا ہی کیوں نہ ہو، ہر دروازہ نہیں کھلتا۔" ڈک نے طنز کیا۔

ممی نے بڑی شدت سے انکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ ڈک بکواس کر رہا ہے۔ مس باربرا کی زندگی چرچ کے لئے وقف ہے۔ دو ہزار روپے دے کر انھوں نے چرچ میں اپنے لئے مخصوص نشست ریزرو کرائی ہے۔ وہ غریبوں کے لئے کس طرح چندہ جمع کرتی ہیں۔ وہ ایک کالے آدمی کو اپنے گھر کا خالی کمرہ کرایہ پر دینے سے کیسے انکار کر سکتی ہیں۔ ناممکن ہے۔ ناممکن ہے!"

بل جو ابھی تک خاموش بیٹھا تھا کہنے لگا کہ ممی میں تمھارے ساتھ ہوں۔ لیکن اب تمھارا فون کرنا بہت ضروری ہو گیا ہے ورنہ خالد ہم لوگوں کے بارے میں غلط رائے قائم کر لے گا۔

تینوں نے ممی پر ایک خاموش نظر ڈالی جس کا مطالبہ اتنا سخت تھا کہ ممی نے مجبوراً فون اٹھا لیا۔ مس باربرا بول رہی تھیں دوسری طرف سے۔ "باربرا ڈیر تم نے کہا تھا کہ تم اپنا ایک کمرہ کرایہ پر دینا چاہتی ہو۔ تو کیا اب بھی خالی ہے تمھارا کمرہ۔"

اس طرف سناٹا چھایا ہوا تھا اور دوسری طرف کی بے سری آواز کہہ رہی تھی "ہاں مسز گک بالکل خالی ہے۔ آپ کو ضرورت ہو تو فوراً لے لیجئے۔ میں بہت لوگوں سے انکار کر چکی ہوں۔"

مسز گک نے ایک کھسیائی ہوئی نظر ڈک پر ڈالی۔ خالد پر جو نظر پڑی اس میں ندامت تھی پھر بڑے اعتماد سے بولیں "تو ڈیر تم اسے میرے بیٹے کے لئے بک کر دو۔"

ڈک صوفے پر پھیلتے ہوئے بولا "ممی اسی لئے کہتا ہوں چرچ سے ڈرو۔ مس باربرا کو دنیا کے ہر مرد سے شکایت ہو گی کہ اس نے ان سے شادی کیوں نہ کی۔ اب اپنے گناہوں کی تلافی کے لئے انھوں نے چرچ کا سہارا لیا ہے اور انتقام کے لئے ہر اس شخص کو دبا رہی ہے جو ان سے [illegible]

[illegible] تھیں۔ ان کی سمجھ میں نہیں آرہا تھا کہ وہ کیا کریں اور کیا کہیں۔ صفائی پیش کرتے ہوئے کہنے لگیں "رنگ کا فرق زندگی پر کیا اثر ڈال سکتا ہے یہ آج تک میری سمجھ میں نہیں آیا۔ تمہارے یہاں کی گرمیوں میں اگر مجھے رہنا پڑے تو میری جلد کا رنگ بھی تمہاری طرح ہو جائے گا۔"

خالد کہنے لگا کہ "یہ تو بڑا فطری جذبہ ہے۔ خود ہمارے یہاں جب بچہ پیدا ہوتا ہے تو سب سے پہلا یہ سوال کیا جاتا ہے "کیسا ہے بچہ۔ گورا یا کالا" اور جہاں تک محبت کا تعلق ہے وہ تو ساتھ رہنے سے پیدا ہوتی ہے۔ مجھے یاد ہے جب میں چھوٹا تھا تو رات کو جلدی سلانے کے لئے میری ماں مجھے ڈرایا کرتی تھی اور جانتی ہو وہ کیا کہتی تھی۔ وہ کہا کرتی تھی "جلدی سے سو جاؤ نہیں تو گورا اٹھا کر لے جائے گا" اور ننھا سا بچہ سہم کر سو جایا کرتا تھا۔ ڈک تم لوگ اپنی سرزمین پر کیسے پیارے لگتے ہو اور نو آبادیوں میں جا کر تمہارا یہی حسن کتنا بھیانک ہو جاتا ہے۔

بل کا خیال تھا کہ انگلینڈ کا ہر نکما آدمی کالوں کے خلاف ہے۔ اسے اپنی کمزوریوں کا الزام کسی نہ کسی کے سر تھوپنا جو ٹھہرا۔

خالد کو یقین تھا کہ نفرت سے زیادہ غلط فہمیاں اس منافرت کا سبب ہیں۔ باہر والوں کو یہ نہیں معلوم کہ کم سے کم دوست رکھنا تمہاری فطرت ہے اور تھوڑا بولنا محبوب مشغلہ۔ اور اسی لئے باہر والوں کو غلط فہمی ہو جاتی ہے۔ یہ بات ضرور ہے کہ اگر ایک بھی باہر کا آدمی تمہاری مجلس میں آجائے تو تم گونگے بن جاتے ہو اور اگر بولتے ہو تو تمہارے جملوں سے وکالت کی بو آتی ہے۔ جیسے اخباروں کو بیان دے رہے ہو۔"

پھر خالد کہنے لگا کہ ابھی کچھ دن ہوئے میرے ایک دوست چکبست "فنچلے روڈ" اسٹیشن پر کل ہیرن جا رہے تھے۔ کمپارٹمنٹ میں ان کی بائیں طرف ایک سیٹ خالی تھی۔ اگلے اسٹیشن پر ایک بڈھا انگریز داخل ہوا۔ اس نے چکبست کو غور سے دیکھا پاس کی خالی سیٹ پر نظر ڈالی اور پھر ایک کنارے کھڑے ہو کر اخبار پڑھنے لگا۔ چکبست کے دل میں صرف ایک خیال پیدا ہوا "یہ متعصب انگریز ہے میرے پاس بیٹھنا نہیں چاہتا کیونکہ میں کالا ہوں۔"

اتفاق سے دوسرے دن پھر یہی واقعہ پیش آیا۔ وہ بڈھا انگریز آیا۔ اس نے غور سے چکبست کو دیکھا [illegible] کے پاس بیٹھنے کی بجائے کنارے کھڑے ہو کر اخبار پڑھنے لگا۔

[illegible] تھا اس سے نہ رہا گیا وہ بڑی ملائمت سے بولا "معلوم ہوتا

جائزے

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۳	بابت ماہ مئی ۱۹۶۶ء	شمارہ ۵

فہرست مضامین

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

رشید حسن خاں

ایک نیا انتخاب

ہندوستانی بُک ٹرسٹ (بمبئی) نے "جدید اُردو ادب" کے نام سے بارہ جلدوں میں ایک انتخاب مُرتّب کرنے کا فیصلہ کیا ہے، جو نظم و نثر کی مختلف اصناف پر مشتمل ہوگا۔ مُرتّبین کی صراحت کے مطابق یہ انتخاب "اُس عہد سے تعلق رکھتا ہے جو اقبال اور پریم چند کے بعد شروع ہوتا ہے"۔ اِس قسم کے مُفصّل انتخاب کی ضرورت، اہمیّت اور افادیت سے شاید ہی کوئی انکار کر سکے۔ اُردو میں اچھے انتخابات کی کمی محسوس ہوتی ہے اور ایسے انتخابات تو نہ ہونے کے برابر ہیں جن میں کسی خاص عہد کا مفصّل جائزہ پیش کیا گیا ہو۔ اِس لحاظ سے ہندوستانی بک ٹرسٹ کا یہ فیصلہ اہم بھی ہے اور قابلِ تعریف بھی۔ اِس انتخابی سلسلے کی پہلی جلد حال ہی میں شائع ہوئی ہے، جو رباعیات کے انتخاب پر مشتمل ہے۔

دن ہوئے، کسی کتاب میں پڑھا تھا کہ جو کام جس قدر مفید اور اہم ہوتا ہے، اُسی قدر احتیاط کا طلب گار ہوتا ہے اور بے احتیاطی کی صورت میں، نہ صرف یہ کہ اُس کی افادیت ختم ہو جاتی ہے، بلکہ اکثر صورتوں میں اُسی نسبت سے گُمراہ کُن بھی ثابت ہوتا ہے۔ رُباعیات کے اِس انتخاب کو دیکھ کر، اس قول کی اہمیّت کا صحیح اندازہ ہوا۔ یہ ایک انتخابی سلسلہ ہے اور جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اہم بھی ہے اور مُفید بھی؛ اِس لیے مُناسب معلوم ہوا کہ اِس پہلی جلد کا ذرا تفصیل سے جائزہ لیا جائے۔ اِس تبصرے کا مقصد صرف یہ ہے کہ مرتّبین باقی جلدوں میں احتیاط کے تقاضوں کو پوری طرح ملحوظ رکھیں، اور اِس اہم کام کی ذمّے داریوں کو محسوس کر کے اِس سلسلے کو مکمل کریں۔ مجھے اُمّید ہے کہ مُرتّبین اِس تبصرے کو اِسی نظر سے دیکھیں گے۔

کتاب کے آخر میں مجلسِ ادارت کے ذیل میں نو نام لکھے ہوئے ہیں۔ اس انتخاب کے شروع میں "مجلسِ ادارت" کے ذیل میں تین نام ہیں: فراقؔ گورکھپوری، خدیجہ عظیم اور مغنی عباسی۔ صراحت نہیں کی گئی، لیکن اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ مختلف اصناف کے انتخابات کو، مختلف افراد پر مشتمل مختصر سی مجلسِ ادارت مرتب کیا کرے گی۔ یہ بجائے خود غلط نہیں، لیکن اس پہلی جلد کو دیکھ کر شدت سے اس کا احساس ہوتا ہے کہ مختصر سی مجلسِ ادارت کے ساتھ ساتھ، ایک ایسا ذمے دار اڈیٹر بھی ضرور ہو جو انتخاب اور ترتیب کے تقاضوں سے باخبر ہو اور اُس مخصوص صنف کے متعلقات سے بھی آگاہ ہو۔ بہ صورتِ دیگر، جیسی اہم فروگذاشتیں اس پہلی جلد میں راہ پاگئی ہیں، اُن سے نجات ممکن نہیں ہوگی اور اس سلسلے کی ساری افادیت ختم ہو جائے گی۔

دوسرا اہم مسئلہ زمانے کا تعین ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرتبین کے ذہن میں یہ بات صاف نہیں کہ وہ جس عہد کا انتخاب پیش کرنا چاہتے ہیں، وہ کب سے شروع ہوتا ہے اور وہ کون کون سے شاعر ہیں جن کی تخلیقات کو شاملِ انتخاب ہونا چاہیے۔ یہ اُلجھن اس وجہ سے اور بڑھ جاتی ہے کہ کتاب میں کوئی مفصل مقدمہ شامل نہیں، جس میں اس موضوع پر گفتگو کی جاتی، اور یہ بہت بڑی کمی ہے۔ اس کے بجائے شروع میں ایک صفحے پر گیارہ سطروں کی ایک عبارت ہے، اس عبارت نے ابہام کا دھندلکا اور بڑھا دیا ہے اور غلط فہمی کے لیے بڑی گنجائش پیدا کر دی ہے۔ ایک بدگمانی یہ بھی پیدا ہوتی ہے کہ مرتبین نے اہتمام کے ساتھ یہ صورتِ حال پیدا کی ہے، محض اس لیے کہ اس طرح وہ اُس سرمایے کو بھی اس انتخاب میں شامل کر سکیں جو حقیقتاً اُن کے مقررہ دور کی حدود سے خارج ہے، لیکن جس کی شمولیت کے بغیر نہ اس انتخاب کو پیش کرنے کا جواز نکل سکتا تھا اور نہ یہ قابلِ قبول ہو سکتا تھا۔ ذیل میں پہلے وہ گیارہ سطریں نقل کی جاتی ہیں، جن کی حیثیت مقدمۂ کتاب کی سی ہے:

"ادب کی تاریخ میں جدید اور قدیم کے درمیان حد کھینچ کر کوئی تاریخ مقرر کرنا بڑا مشکل کام ہے، لیکن پھر بھی بعض اوقات بعض تحریکیں سنگِ میل بن جاتی ہیں۔ اُردو ادب کی

تاریخ میں دو تحریکیں اہم ہیں: ایک سرسید تحریک، جس کا آغاز محمد حسین آزاد اور حالی سے ہوا اور اختتام اقبال پر۔ دوسری ترقی پسند تحریک جو ۳۰ء کے بعد شروع ہوئی۔

پیشِ نظر انتخاب جو بارہ جلدوں میں "جدید اردو ادب" کے نام سے پیش کیا جا رہا ہے، اس عہد سے تعلق رکھتا ہے جو اقبال اور پریم چند کے بعد شروع ہوتا ہے۔ تسلسل کے باوجود یہ ادب کی نئی سمت ہے۔ ترقی پسند تحریک ہماری سیاسی تحریکِ آزادی کا ایک حصہ تھی، لیکن یہ عہد جدت پسندی اور نئے افق کی تلاش کا عہد ہے۔ اس ادب کا کیا کارنامہ ہے، یہ ان بارہ جلدوں کے انتخاب سے ظاہر ہوگا۔"

مرتبین نے اُردو ادب کو دو اہم تحریکوں کے تحت دو ادوار میں تقسیم کیا ہے: ایک کا تعلق سرسید تحریک سے ہے، دوسرے کا ترقی پسند تحریک سے۔ مرتبین کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی آسانی کی خاطر جس طرح چاہیں ادوار کی تقسیم کریں، لیکن اس عبارت میں جو عدمِ وضاحت ہے، نامناسب اختصار نے جس طرح ابہام کو پیدا کیا ہے اور مرتبین جس طرح کئی باہم مختلف باتوں کو جلدی سے کہہ کر آگے بڑھ گئے ہیں، اس سے کئی الجھنیں پیدا ہو گئی ہیں۔

منقولہ عبارت کے پہلے پیراگراف کی آخری سطر "دوسری ترقی پسند تحریک جو ۳۰ء کے بعد شروع ہوئی" محلِ نظر ہے۔ جب یہ متعین ہے کہ ہندوستان میں اس تحریک کا آغاز ۱۹۳۶ء میں ہوا[1]، پھر "۳۰ء کے بعد" کے ابہام کے لیے کیا گنجائش رہتی ہے؟ اگر مرتبین کی نیت بخیر ہے، تو اُن کو صفائی کے ساتھ زمانے کا تعین کرنا چاہیے۔

مرتبین اُس دور کا انتخاب پیش کرنا چاہتے ہیں، "جو اقبال اور پریم چند کے بعد شروع ہوتا ہے"، لیکن وہ اِس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ "اقبال تک کا زمانہ، سرسید تحریک کا زمانہ ہے اور اقبال کے بعد ترقی پسند تحریک کا دور شروع ہوتا ہے اور یہ مجوزہ انتخابی سلسلہ اسی دور سے تعلق رکھتا ہے"

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو سردار جعفری کی کتاب "ترقی پسند ادب" کا پانچواں باب۔

یہ بے حد مبہم اور غلط فہمی پیدا کرنے والی تقسیم ہے۔ مرتبین کو صراحت کے ساتھ یہ لکھنا چاہیے تھا کہ یہ انتخاب ۱۹۳۰ء کے بعد کے ادب سے تعلق رکھتا ہے اور ترقی پسند تحریک بھی اس دور کی ایک تحریک تھ لیکن اُن کے مبہم اندازِ تحریر سے یہ مُتبادر ہوتا ہے کہ ۱۹۳۰ء کے بعد کا زمانہ صرف ترقی پسند تحریک کا ز ہے اور مُرتبین کا اصل مقصد صرف اس تحریک کے زیرِ اثر پیدا شدہ ادب کا انتخاب پیش کرنا ہے، یا دو لفظوں میں وہ اِس تحریک کی اہمیت کا احساس کرانا چاہتے ہیں اور یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اس تحریک کے زیرِ اثر، بلکہ اسی تحریک کے زیرِ اثر "ادبِ عالیہ" کی تشکیل ہوئی ہے۔

لطیفہ یہ ہے کہ ایک طرف تو مُرتبین نے ۱۹۳۰ء کے بعد کے زمانے کو، ترقی پسند تحریک ک عہد قرار دے کر، یہ باور کرانا چاہا ہے کہ یہ عہد ادبی تخلیق کے لحاظ سے زرّیں عہد ہے اور یہ انتخاب بتائے گا کہ اس ادب کا کیا کارنامہ ہے"۔ دوسری طرف، عملی طور سے یہ ثابت کیا ہے کہ کم از کم کی صنف کی حد تک یہ دور بالکل تہی داماں ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ اُن کا یہ انتخاب "اس د سے تعلق رکھتا ہے جو اقبال و پریم چند کے بعد شروع ہوتا ہے"۔ اقبال ۱۹۳۸ء میں مرحوم ہوئے ا اِس انتخاب میں سب سے پہلا نام مولانا آسی غازی پوری کا ہے جو ۱۹۱۷ء میں[۱] واصل بہ حق ہوئے تے اور دوسرا نام چودھری جگت موہن لال رواں کا ہے جو ۱۹۳۴ء میں[۲] اِس دنیا سے اُٹھے ہیں۔

یہ لکھنا بھی دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ رواں کا مجموعۂ کلام "روحِ رواں" ۱۹۳۰ء سے د[۳] برس پہلے شائع ہو چکا تھا، اِس کے باوصف رواں کی رباعیوں کو اُس دور میں شامل کیا گیا ہے۔ ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے، اِس صورتِ حال کے پیشِ نظر بجا طور پر یہ پوچھا جا سکا

---

[۱] مقدمۂ دیوانِ آسی، موسوم بہ عین المعارف، طبعِ دوم، مطبوعہ آسی پریس گورکھپور۔ حضرت آسی کا دیا میری دسترس سے باہر تھا، محبِ مکرم ڈاکٹر محمود الٰہی صاحب کی عنایت سے زیارت ہوئی۔

[۲] یادِ رفتگاں، مصنفہ جگر بریلوی۔

[۳] یہ مصنف کی زیرِ نگرانی ۱۹۲۸ء میں نامی پریس لکھنؤ میں چھپا تھا۔

ہے کہ پھر اقبال کو اِس میں کیوں شامل نہیں کیا جاسکتا؟ زمانے کے لحاظ سے وہ رواں کے ہم عصر تھے اور مرے ہیں اُن کے بعد۔ اِس سے بھی بڑھ کر یہ کہ رواں کی رباعیوں میں تو ترقی پسندی کی بو باس کا شائبہ بھی نہیں، جب کہ اقبال کی شاعری، اُن کے مخالفین اور ناقدین کے الفاظ میں بھی نئے دور کی آواز ہے اور وہ آفتابِ تازہ کی بشارت دینے والوں میں[۱] سے تھے۔

رواں تو خیر ۱۹۳۰ء کے چار برس بعد مرے ہیں، لیکن آسی کے متعلق کیا کہا جائے گا، جو مولانا حالی کے ہم عصر تھے اور ۱۹۱۷ء میں اُن کا انتقال ہوا، اِس کے باوصف اُن کی رباعیاں اُس دور میں شامل کی جاسکتی ہیں جو ۱۹۳۰ء کے بعد شروع ہوتا ہے ع خرد کا نام جنوں پڑ گیا جنوں کا خرد۔

اگر یہ انتخاب صرف ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر شروع ہونے والے ادب پر مشتمل رکھا گیا ہے تو صنفِ رباعی کو اس انتخابی فہرست سے خارج کر دینا ہوگا، یا پھر اِس مفروضہ تقسیم کو ختم کرنا ہوگا اور وضاحت کے ساتھ یہ کہنا ہوگا کہ یہ انتخاب ۱۹۳۰ء کے بعد کے ادب سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں ترقی پسند یا غیر ترقی پسند کی حد بندی کو درمیان نہ لایا جائے اور اس میں صرف اُن شاعروں کو شامل کیا جائے جن کی تخلیقات فی الواقع ۱۹۳۰ء کے بعد معرضِ اظہار میں آئی ہیں۔ اس مجموعے میں درجِ ذیل شعرا کا انتخاب شامل کیا گیا ہے: آسی غازی پوری، جگت موہن لال رواں، تلوک چند محروم، یگانہ چنگیزی، فانی بدایونی، فراق گورکھپوری اور جوش ملیح آبادی۔

---

[۱] "اقبال کی شاعری میں سرسید، حالی، شبلی اور اکبر کی روایات کا امتزاج ہے لیکن علم و فن کی زیادہ بلند سطح پر..... پھر بھی اقبال کی شاعری کیفیاتی اعتبار سے ان سب کی ادبی تخلیقات سے الگ ہے، وہ ایک نئے دور کی شاعری ہے، نئی آرزوؤں اور تمناؤں سے سرشار، پرامید اور حوصلہ مند، متحرک، مترنم اور رقصاں"، (سردار جعفری: ترقی پسند ادب، طبع دوم ص ۱۰۰) "اقبال نے ان تصورات سے اُردو شاعری کو نئی سطح پر پہنچا دیا اور آج یہ سب تصورات ترقی پسند شاعری کی رگوں میں خون کی طرح دوڑ رہے ہیں...... اقبال کے بغیر ہم اپنی موجودہ شاعری کا تصور ہی نہیں کر سکتے" (ایضاً ص ۱۲۳)

آسی غازی پوری کے لیے لکھا جا چکا ہے کہ وہ ۱۹۱۷ء میں مرحوم ہوئے تھے، اس انتخاب میں اُن کو شامل کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہا جائے کہ میرزا غالب، علامہ اقبال کے ہم عصر تھے ــــــ رواں، ۱۹۳۴ء میں آنجہانی ہوئے، اُن کی رباعیاں ۱۹۲۸ء سے پہلے عالمِ وجود میں آچکی تھیں اور اُن کا مجموعۂ کلام روحِ رواں (جس میں سے رباعیاں منتخب کی گئی ہیں) ۱۹۳۰ء سے پہلے معرضِ طبع میں آچکا تھا ــــــ اسی طرح یگانہ، فانی اور تلوک چند محروم کے ناموں کو بھی اِس فہرست میں شامل نہیں کیا جا سکتا۔ فانی ۱۹۴۱ء میں مرے ہیں اور ان کی شاعری کے شباب اور تکمیل کا زمانہ وہ ہے، جب ترقی پسند تحریک کا تصور عالمِ خیال میں بھی صورت پذیر نہیں ہوا تھا۔ اس کے ماسوا جب تک کوئی شاعر کسی تحریک سے متاثر نہ ہوا ہو اور اُس کے کلام میں یہ اثرات ظاہر نہ ہوئے ہوں اُس وقت تک محض اِس بنا پر کہ وہ ان دنوں زندہ تھا اور شعر بھی کہتا تھا، اُس کے کلام کو اس تحریک کے ادب کا جزو بتانا، یا نئے ادبی تصورات سے آراستہ ادب کی فہرست میں اُس کو بھی داخل کر لینا درست نہیں۔ فانی اور یگانہ کا کلام سب کے سامنے ہے اور ان کے خیالات سے بھی لوگ واقف ہیں، فانی کی قدامت پسندی کا حال تو یہ تھا کہ وہ (بعض روایتوں کے بموجب) اقبال کو شاعر ماننے کے لیے تیار نہیں تھے اور یگانہ نے ترقی پسند ادب کا نام "ادبِ خبیث" رکھا تھا اور ترقی پسند ادب کیا، وہ دراصل جدید ادب سے سخت بیزار تھے۔ آیاتِ وجدانی کا وہ اڈیشن جس میں تشریحات بھی شامل کی گئی ہیں، اِس سلسلے میں دیدنی ہے۔ یہ لوگ از سر تا پا قدیم ادبی روایات کے قائل بلکہ پرستار تھے اور آخر تک اُن کا ایمان سلامت رہا۔ فانی کی قنوطیت، فلسفۂ جبر سے ان کی عقیدت اور موت سے ان کی شیفتگی کچھ ڈھکی چھپی بات نہیں، اس کے باوصف اُن کا کلام اُس عہد کا کارنامہ سمجھا گیا ہے جو جدید ذہن اور جدید ادبی روایات کا عہد ہے اور جو مرتبین کے بقول، ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے۔ یہ بات بھی نہیں کہ ترقی پسند ناقدین اِن امور سے بے خبر ہوں، اِس تحریک کے ایک معتبر ترجمان سردار جعفری کا ایک قول فانی کے بارے میں نقل کرنا کافی ہوگا:

"فانی اور اصغر کا ذکر میں اس لیے نہیں کروں گا کہ ایک نے اپنی شاعری کو قنوطیت

کا گھن لگالیا، اور دوسرے کا تصوف بے وقت کی راگنی تھا۔ ان دونوں کے یہاں سے چند اچھے شعر چُنے جا سکتے ہیں، لیکن مجموعی حیثیت سے اِن کی شاعری، ترقی پسند تحریک پر اثرانداز نہیں ہو سکی۔" (ترقی پسند ادب۔ طبع دوم۔ ص ۱۶۷)

ہی سردار جعفری اِسی کتاب میں یگانہ کے متعلق لکھتے ہیں:

"حضرت جگر مرادآبادی نے جب ۳۹ء یا ۴۰ء میں اپنی غزل میں ترقی پسندوں کے خلوص اور نیت پر حملہ کیا اور انھیں قوم و وطن کا بت پرست قرار دیا اور اس کے بعد مرزا یگانہ چنگیزی نے غزل کے سوا کسی اور صنف کو شاعری ماننے ہی سے انکار کر دیا اور ترقی پسند ادیبوں اور ادب کے لیے انتہائی غیر ادبی زبان استعمال کی"۔ (ص ۲۲۰)

ن سارے حقائق کو نظر انداز کر دیا گیا محض اس لیے کہ جو دور ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے س کو ہر حیثیت سے ادبی سرمایے کا مخزن ثابت کیا جا سکے اور زمانے کے تعین میں جو ابہام شروع میں یدا ہوا ہے یا جس کو پیدا کیا گیا ہے، اُس کو آخر تک اُسی خوبی کے ساتھ نبھایا جا سکے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ یگانہ کی رباعیوں کا مجموعہ ترانہ ۳۴ء سے پہلے شائع ہو چکا تھا۔

محروم صاحب کا اسی سال انتقال ہوا ہے، وہ ۱۸۸۷ء میں پیدا ہوئے تھے، اُن کا تعلق پرانی سل سے ہے، اُس نسل سے نہیں جس کی شاعری ۳۶ء کے بعد معرضِ اظہار میں آئی یا ترقی پسند تحریک کے یر اثر اُس میں تبدیلیاں پیدا ہوئیں۔ محروم صاحب کے کلام کا بیشتر حصہ چھپ چکا ہے، اس کے مطالعے ا اگر ایک بار بھی زحمت گوارا کر لی جائے، تو یہ بات صاف ہو جائے گی کہ وہ ہر اعتبار سے قدیم مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ نہ وہ جدید ادبی تحریکوں سے متاثر ہوئے نہ انھوں نے اِن کو متاثر کیا۔

جوش صاحب اس زمانے کے آدمی ہیں۔ اُن کی شاعری نے اپنے زمانے کے نئے شاعروں و سب سے زیادہ متاثر کیا ہے، لیکن اُن کی شاعری کے لیے یہ کہنا کہ وہ اُس دور کا سرمایہ ہے جو ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے، خلافِ حقیقت ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی پیشِ نظر رہنا چاہیے کہ جوش صاحب کی شاعری ترقی پسند تحریک کے زیرِ اثر عالمِ وجود میں نہیں آئی، نہ اُن کو باضابطہ ترقی پسند

کہا جاسکتا ہے، اُن کے کلام کا ایک قابلِ ذکر حصہ وہ بھی ہے جس میں اُن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے جو ترقی پسند تحریک کے منشور اور اُس کی مختلف دفعات کی رُو سے رجعت پرستی کا اعلا نمونہ ہیں۔ اور اِس بات کو کچھ دیر کے لیے درمیان نہ لایا جائے کہ وہ ترقی پسند تھے یا نہیں، سب سے بڑی بات یہ ہے کہ اُن کی بیشتر رباعیاں جو اِس انتخاب میں شامل ہیں، اُن کے مجموعے جنون و حکمت سے ماخوذ ہیں جو پہلی بار مئی ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا تھا اور اُس وقت تک جوش صاحب کس حد تک ترقی پسند تھے، اِس کا اندازہ اُن کی اِس رباعی سے کیا جاسکتا ہے جو اِس مجموعے میں شامل ہے اور جسے مرتبین نے قابلِ انتخاب نہیں سمجھا ہے:

ہر سائنس کو وقفِ صد شرارت کردیں اخلاق کی کچھ عجیب حالت کردیں
مفلس کہ امیروں کے گناتے ہیں گناہ دولت انھیں دیدو تو قیامت کردیں

جوش، دراصل رومانی شاعر ہیں اور رومانیت کسی قید و بند کی کبھی متحمل نہیں ہوتی۔ پابندیوں سے نجات حاصل کرنے کی خواہش ہی تو رومانیت کی بنیاد ہے ــــــ مفروضات پر عمارت تعمیر کرلینا، شیوۂ عام بنتا جارہا ہے، پہلے بعض ضرورتوں کے تحت کچھ مفروضات کی تخلیق کی جاتی ہے اور پھر اُن مفروضات کو اِس طرح وسعت بخشی جاتی ہے کہ سارے مقاصد اُن میں سماجائیں۔ ایک طرف تو مرتبین، اقبال کو حالی کا ہم نوا اور سرسید تحریک کے دور کا آدمی بتاتے ہیں اور دوسری طرف آسی، محروم، یگانہ، رواں اور فانی کو اُس دور میں شامل کرتے ہیں جو ترقی پسند تحریک کا دور ہے اور جو ۳۶ء سے شروع ہوتا ہے اور اِس میں اُن کو کوئی قباحت نظر نہیں آتی!!

حسرت ہوں یا فانی، یگانہ ہوں یا اصغر، رواں ہوں یا محروم، یہ سب حضرات مرے کسی سنہ میں ہوں لیکن اپنی شاعرانہ روایتوں کی بنا پر یہ سب ہیں ایک دور کے، ایک قبیلے کے اور ایک نسل کے۔ اگر بیسویں صدی کے آغاز سے ۳۵ء تک کے زمانے کو ایک دور قرار دیا جائے، تو یہ سب شاعر بہ شمولِ اقبال، اِس دور کے شاعر قرار پائیں گے۔ اِس انتخاب کی دوسری جلد غزلیات پر مشتمل ہوگی (مرتبین کی صراحت کے مطابق)، سوال یہ ہے کہ اُس میں حسرت، اصغر، فانی، یگانہ وغیرہ

شامل ہوں گے یا نہیں ؟ اگر شامل ہوں گے، تو پھر یہ کہنا کہ یہ انتخاب اُس عہد سے تعلق رکھتا ہے جو ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے، قطعاً بے معنی بات ہوگی۔ اور اگر یہ لوگ شامل نہیں ہوں گے، تو پھر رباعیات کے اِس انتخاب میں آسی، رواں، یگانہ وغیرہ کو شامل کرنے کی کیا تاویل کی جا سکتی ہے ؟ ـــــ یہ سارے ستم ڈھائے ہیں محض اِس ضد نے کہ ترقی پسند تحریک کے نام سے جس دور کا تعین کیا گیا ہے اور جس کا انتخاب پیش کیا جا رہا ہے، اُس کو ہر صنفِ سخن کے اعتبار سے برترین عہد ثابت کیا جائے، خواہ اِس کوشش میں تاریخ کا چہرہ مہرہ بگڑ جائے اور بصیرت پر بھی حرف آ جائے۔ چونکہ کوئی مفصل مقدمہ شاملِ کتاب نہیں جس میں اِس سوال پر مفصل گفتگو کی نوبت آتی، اس لیے مرتبین کو کوئی دقت بھی محسوس نہیں ہوئی۔

یہ بات بہت ضروری ہے کہ سنجیدگی کے ساتھ اِس سوال پر غور کیا جائے اور تعصب، جانب داری، ضد اور بات کی پچ سے کچھ دیر کے لیے قطعِ تعلق کر کے، زمانے کا تعین کیا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ ایک مضمون بہ طورِ مقدمہ شامل کیا جائے جو خواہ مختصر ہو لیکن اُس میں ساری ضروری باتیں آ جائیں۔ اگر مرتبین اُس دور کا انتخاب پیش کرنا چاہتے ہیں جو ترقی پسند تحریک سے شروع ہوتا ہے تو اُس کی صحیح حدود کا تعین کر کے، اِس انتخاب کو اُس دائرے میں محدود رکھا جائے۔ اگر اس دور میں کسی صنفِ سخن یا متعدد اصناف کا ایسا سرمایہ نہیں ملتا جو ایک ایسے انتخاب میں شامل کیا جا سکے جس کو "ادبِ عالیہ" کے بھاری بھرکم نام سے یاد کیا گیا ہو، تو واضح لفظوں میں اس کا اعتراف کیا جائے۔ یہ نہ کیا جائے کہ اِس خلا کو پُر کرنے کے لیے اور خواہ مخواہ اُس زمانے کی اہمیت ثابت کرنے کے لیے اُس زمانے کے انتخاب کو بھی شامل کر لیا جائے جو اُس کی حدود سے خارج ہو۔ یہ کیا ضرور ہے کہ ہر عہد میں ہر صنفِ سخن کا ایسا ذخیرہ موجود ہو جس کو ایک بلند پایہ انتخاب میں شامل کیا جا سکے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اُس دور کی حدود کو وسیع کیا جائے۔

زمانے کے تعین میں جو خلط مبحث ہوا ہے، اُس کا سب سے زیادہ افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ جن شاعروں کی شاعری نے واقعتہً ۳۶ء کے بعد نشوونما پائی اور انھوں نے اِس عہد کی مختلف تحریکوں

سے اثر بھی قبول کیا، وہی اِس انتخاب میں شامل نہیں ہو سکے۔ یہ کیسی عجیب بات ہے کہ جس دور کا انتخاب پیش کیا جا رہا ہے، اُس دور کے جو حقیقی نمایندے ہیں، وہی اُس سے خارج ہیں۔ باقر مہدی، منوہن تلخ، محمود سعیدی، رعنا جگی اور بہت سے وہ شاعر ہیں جن کو ۱۹۶۰ء کے بعد کا شاعر کہا جاسکتا ہے اور جنھوں نے رباعیاں بھی کہی ہیں، اِن کے چھپے ہوئے مجموعے بھی موجود ہیں۔ ممکن ہے کہ مرتبین کی نظر میں اِن تمام شاعروں کی رباعیاں کم رتبہ ہوں، اس صورت میں صحیح طریقہ یہ تھا کہ اِس کا اعتراف کر کے، صنفِ رباعی کو انتخابی اصناف کی فہرست سے خارج کر دیا جاتا۔ اگرچہ مرتبین نے اِس انتخاب میں جس مرتبے کی رباعیاں منتخب کی ہیں، اُن میں کا ایک بڑا حصہ ایسی رباعیوں پر مشتمل ہے جو اِن شاعروں کی رباعیوں سے کسی طرح بہتر نہیں اور اِس انتخاب سے مجموعی طور پر جو معیار سامنے آتا ہے، اُس کے پیشِ نظر یہ کہنا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اِن جدید شعرا کے یہاں اچھی رباعیاں موجود نہیں۔

کتاب کے شروع میں سردار جعفری کا ایک دیباچہ شامل ہے جس میں رباعی کے ارتقا کا جائزہ لیا گیا ہے، یہ سات صفحے پر مشتمل ہے، جن میں سے چار صفحوں میں فارسی میں رباعی کے ارتقا پر روشنی ڈالی گئی ہے، حالانکہ اِس کی مطلق ضرورت نہیں تھی۔ اِس موضوع پر کئی کتابیں لکھی جا چکی ہیں، جن صاحبان کو صنفِ رباعی کے ارتقا کا تاریخ و تحقیق کی روشنی میں جائزہ لینا منظور ہو، وہ اُن سے استفادہ کر سکتے ہیں۔ اِس کے بجائے اُردو میں رباعی کے ارتقا پر اگر مختصر سی بحث کی جاتی تو ایک کام کی بات ہوتی، سو اِس سے یہ دیباچہ بالکل خالی ہے۔

ایک اور ناتمامی کا اِس دیباچے میں شدید احساس ہوتا ہے: دیباچہ نگار نے تین صفحوں میں صرف دو رباعی گو شعرا، جوش اور فراق کا تفصیل سے ذکر کیا ہے اور متعدد مثالوں سے اِن کی خصوصیاتِ شاعری کو واضح کیا ہے: اُن سے بجا طور پر یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ جب اُنھوں نے سات شاعروں کو اِس انتخاب میں شامل ہونے کا اہل سمجھا تھا تو باقی شاعروں نے کیا گناہ کیا تھا کہ دیباچہ اُن کے تذکرے سے خالی رہا؟ یہ بڑی کمی ہے۔ فاضل دیباچہ نگار نے فراق کا جس تفصیل کے

ساتھ ذکر کیا ہے وہ بہت خوب سہی، لیکن یہ حقیقت ہے کہ رباعی کا جو فن ہے اُس لحاظ سے وہ رواں، یگانہ اور فانی سے کہیں کم رتبہ ہیں، اُن کی بیشتر رباعیاں اُن ساری خامیوں سے معمور ہیں جن کا وجود کسی بھی رباعی گو شاعر کو کم رتبہ ثابت کرنے کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ یہ موضوع بجائے خود تفصیل طلب ہے اس لیے فی الوقت اِس سے قطعِ نظر کیا جاتا ہے۔ آیندہ اِس کا لحاظ رہنا چاہیے کہ انتخاب میں جن شعرا کو شامل کیا جائے، اُن سب کے متعلق گفتگو کی جائے، کم و بیش سہی۔

انتخاب اشعار کا ہو یا شاعروں کا، دونوں کا کچھ نہ کچھ تعلق ذاتی پسند ناپسند سے ضرور ہوتا ہے اِس لیے اگر کسی فرد یا افراد کے انتخاب سے کچھ لوگ پوری طرح متفق نہ ہوں تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہوگی، لیکن کبھی اختلاف کسی ایسے نقطے پر بھی ہو سکتا ہے جہاں یہ بات پوری طرح صادق نہ آتی ہو؛ ایسی ہی ایک فروگذاشت کا ذکر کرنا چاہتا ہوں:

مُرتّبین نے جن شاعروں کو شاملِ انتخاب کیا ہے، اُن کے لحاظ سے، یہ صرف ۱۹۳۰ء کے بعد کا انتخاب ہرگز نہیں، پھر اِس میں امجد حیدر آبادی کا شامل نہ ہونا کسی طرح قابلِ قبول نہیں ہو سکتا، نہ اِس کے لیے کوئی معذرت قبول کی جا سکتی ہے۔ امجد کا وہی زمانہ ہے جو یگانہ، فانی اور نکوک چند محروم کا زمانہ ہے، اُن کے انتقال کو ابھی دس برس بھی نہیں گزرے ہیں اور اُن کی رباعیوں کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں، وہ زندگی بھر رباعیاں کہتے رہے۔ اِس میں شک نہیں کہ وہ رباعی کے فن سے باخبر تھے اور وہ کم از کم مولانا آسی غازی پوری سے یقیناً اچھے بلکہ بہت اچھے رباعی گو تھے۔

اِس انتخاب میں ایک اور بات بھی کھٹکتی ہے اور وہ ہے مختلف شعرا کی رباعیوں کی تعداد۔ اِس سلسلے میں سب سے زیادہ محلِ نظر ہے فراق صاحب کا نام، اُن کی ۱۸۷ رباعیاں شاملِ انتخاب ہیں، جن میں سے بیشتر رباعیاں کسی اچھے انتخاب میں جگہ پانے کی ہرگز مستحق نہیں معلوم ہوتیں، جب کہ رواں اور یگانہ کی صرف ۴۰، ۴۰ رباعیاں منتخب کی گئیں۔ مُرتّبین یہ کہہ سکتے ہیں کہ اُن کی نظر میں اِن

شعرا کی اتنی ہی رباعیاں قابلِ قبول تھیں۔ لیکن ایک پڑھنے والا جب یہ دیکھتا ہے کہ فراق کی ۷۸۱ رباعیوں میں ایسی ایسی کم رتبہ رباعیاں شامل ہیں جن کو کسی اوسط درجے کے انتخاب میں بھی کسی قیمت پر شامل نہیں کیا جاسکتا، ان کے علاوہ ایسی سقیم رباعیوں کی بھی خاصی تعداد ہے جن میں ایسے عیوب نمایاں ہیں جن کو رباعی کا فن گوارا ہی نہیں کرسکتا اور جن میں سے ہر رباعی کے ایک ایک دو دو مصرع ایسے بے جوڑ ہیں جیسے کسی نومشق نے، کسی اُستاد کے اچھے مصرعوں پر کمزور مصرع چسپاں کر دیے ہوں؛ تو اُس کی سمجھ میں کچھ نہیں آتا، اور خواہ مخواہ اُس کے دل میں یہ بدگمانی سر اُٹھاتی ہے کہ چوں کہ فراق صاحب، تین رکنی مجلسِ ادارت کے ایک رکن ہیں، اِس لیے اُن کے ساتھ یہ رعایت کی گئی ہے۔ یہ بدگمانی بجائے خود صحیح نہ ہو، لیکن صورتِ حال ایسی ہے کہ اگر کسی دل میں یہ گمانِ بد پیدا ہو جائے تو اُسے غیر متوقع نہیں سمجھنا چاہیے۔ میں بہ طورِ مثال یہاں صرف ایسی پانچ رباعیاں درج کرتا ہوں۔ اِن سے کچھ اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ مضمون کی طوالت کا خوف اگر مانع نہ ہوتا تو یہ تعداد بہ آسانی پچیس گنا ہو سکتی تھی:

انگور سے شعلوں کی لویں اے ساقی — جنبش میں ہیں مشرق کی بھویں اے ساقی
آباد ترا میکدہ، صبحِ نو کی — ہر جام سے پھوٹیں گی پویں اے ساقی

جو حجلۂ تاک میں چھپی ہے ساقی — پیغمبرِ انقلاب بھی ہے ساقی
ڈھلتے ہی پلٹ گیا وہ تقدیرِ جہاں — کروٹ سے شراب کھنچ رہی ہے ساقی

اک لال کہیں بھڑک رہا ہے ساقی — اک شعلہ کہیں بھڑک رہا ہے ساقی
رہ رہ کے چھلکتا ہوا خونِ انگور — یا جام کا دل دھڑک رہا ہے ساقی

یہ درجۂ تپش کا کون ناپے ساقی — اِس آنچ کے راز کون جانے ساقی
ہم پوچھ چکے ہیں آفتابوں سے بھی — سوزِ پیمانہ کون سمجھے ساقی

وہ صبح کہاں، شام کہاں ہے ساقی   وہ نام کہاں، کام کہاں ہے ساقی
جس کفر، جس اسلام سے دنیا بدلی   وہ کفر، وہ اسلام کہاں ہے ساقی

اس انتخاب کا یہ بے حد کمزور پہلو ہے اور مرتبین کی خصوصی توجہ کا طلب گار ہے۔

مرتبین نے یہ صراحت نہیں کی کہ انھوں نے کس شاعر کے کس مجموعے سے رباعیاں منتخب کی ہیں اور اُس مجموعے کے اگر ایک سے زیادہ اڈیشن شائع ہو چکے ہیں تو کون سا اڈیشن پیشِ نظر رکھا گیا ہے۔ صرف جوشؔ کی رباعیوں کے ذیل میں اِن مجموعوں کی نشان دہی کی گئی ہے جن سے رباعیاں ماخوذ ہیں، لیکن اڈیشن کا تعین وہاں بھی نہیں، اِس سے کئی خرابیاں ظہور میں آئی ہیں:

مصنّف کی زندگی میں کسی مجموعے کے دو یا زیادہ اڈیشن شائع ہو چکے ہوں تو یہ عین ممکن ہے کہ دوسرا اڈیشن یا آخری اڈیشن ترمیم اور اضافوں کے ساتھ پیش کیا گیا ہو، اور ایسا اکثر ہوتا ہے، اِس صورت میں ظاہر ہے کہ دونوں مجموعوں میں تعدادِ کلام کے ساتھ ساتھ متن میں بھی اختلاف ہوگا، اور نظرِ ثانی شدہ اشاعت کا متن صحیح تسلیم کیا جائے گا، اور اگر کوئی شخص اُس پُرانے اڈیشن کو انتخاب کی بنیاد قرار دے تو اِس کو غلط سمجھا جائے گا۔ مثال کے طور پر عرض کروں کہ اِس انتخاب میں جوشؔ کی ۲۰۰ رباعیاں شامل ہیں، جن میں سے ۱۰۳ رباعیاں اُن کے مجموعے، جنون و حکمت سے ماخوذ ہیں۔ یہ مجموعہ پہلی بار ۱۹۳۷ء میں شائع ہوا تھا، اِس کا دوسرا اڈیشن کتب خانہ تاج آفس بمبئی نے شائع کیا (جس پر سنہ طباعت درج نہیں)۔ اِن دونوں مجموعوں کا مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بہت سی رباعیوں کا متن باہم مختلف ہے۔ انتخاب کرنے والوں نے صراحت نہیں کی، اِس صورت میں یہ بہ خوبی ممکن ہے کہ کسی شخص کے سامنے پرانا اڈیشن ہو اور وہ اُس دوسرے اڈیشن سے باخبر نہ ہو، اور جو انتخاب سامنے ہے اُس کی رباعیوں کا متن اُس پہلے ایڈیشن سے مختلف ہو، بس صورت میں وہ شخص اُن رباعیوں کو غلط سمجھے۔

مجموعے کے نام اور اڈیشن کی صراحت سے ایک بڑا فائدہ یہ بھی ہوتا ہے کہ انتخاب کرنے والا مجبور ہوتا ہے کہ وہ جن شاعروں کا انتخاب پیش کر رہا ہے، پہلے اُن کے مختلف مجموعوں کا معلوم کرے۔ اُن مجموعوں کی مختلف اشاعتوں کے متعلق معلومات حاصل کرے اور معتبر اڈیشن کو ماخذ قرار دے۔ عدمِ صراحت کی صورت میں اِن نہایت ضروری اُمور کی پابندی ضروری نہیں رہتی اور آسان پسندی کے تحت جو کتاب بہ آسانی ہاتھ آجاتی ہے، اُس سے کام چلالیا جاتا ہے۔ اس انتخاب میں یہ خامی موجود ہے اور اِس خامی نے اِس انتخاب کو بہ لحاظِ صحتِ متن درجۂ اعتبار سے ساقط کر دیا ہے، مثالوں سے اِس کا اندازہ ہوگا۔

اِس سلسلے میں احتیاط سے کام نہ لینے کا سب سے زیادہ دل چسپ مظاہرہ ہوا ہے جنابِ فراق کے انتخاب میں۔ یہ بات لکھی جاچکی ہے کہ رباعیات کے اِس انتخاب کی تین رکنی مجلسِ ادارت کے ایک رکن فراق صاحب بھی ہیں، اُن کی رباعیوں کا مجموعہ روپ الٰہ آباد سے شائع ہوا تھا، اُس زمانے میں اُس پر خاصے اعتراضات ہوئے تھے، خصوصاً حضرتِ آثر لکھنوی نے ایک مفصل مضمون میں بہت سی رباعیوں کی نمایاں خامیوں کی طرف توجہ دلائی تھی۔ ۱۹۵۹ء میں کلیاتِ فراق کا پہلا حصہ گلِ نغمہ کے نام سے شائع ہوا، جس میں رباعیوں کی خاصی تعداد موجود ہے۔ اِن میں روپ کی بہت سی رباعیاں بھی ہیں اور متعدد رباعیاں ترمیم شدہ صورت میں ملتی ہیں۔ اصولاً اب اگر فراق صاحب کی رباعیوں کا کوئی انتخاب مرتب کیا جائے اور اُس میں وہ رباعیاں بھی شامل کی جائیں جو روپ اور گلِ نغمہ دونوں میں موجود ہیں تو اُن رباعیوں کا وہی متن صحیح ہوگا جو گلِ نغمہ میں ہے ــــــ لیکن مرتبین نے اِس مسلّمہ قاعدے کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھا، اِس انتخاب میں جو رباعیاں شامل کی گئی ہیں اور جو گلِ نغمہ اور روپ میں مشترک ہیں، وہ روپ ہی سے ماخوذ ہیں۔ فراق صاحب کے انتخاب کا آغاز اِس رباعی سے ہوتا ہے:

ہر جلوے سے اک درسِ نمو لیتا ہوں ‎ ‎ چھلکے ہوئے صد جام وسبو لیتا ہوں
اے جانِ بہار! تجھ پہ پڑتی ہے جب آنکھ ‎ ‎ سنگیت کی سرحدوں کو چھو لیتا ہوں

یہ رباعی روپ میں اسی طرح ہے۔ اس رباعی میں آثر صاحب نے خاص طور سے "چھلکے ہوئے" پر اعتراض کیا تھا کہ یہ شاعر کے اصل مفہوم کے منافی ہے۔ تیسرے مصرع میں تنافرِ لفظی بھی چشمک زن تھا، فراق صاحب نے اس میں اس طرح ترمیم کی کہ یہ عیوب نکل گئے۔ گلِ نغمہ میں یہ رباعی اس صورت میں ملتی ہے:

ہر جلوے سے اک درسِ نمو لیتا ہوں — لبریز کئی جام و سبو لیتا ہوں
پڑتی ہے جب آنکھ تجھ پر اے جانِ بہار — سنگیت کی سرحدوں کو چھو لیتا ہوں

یہ گویا بسم اللہ ہی غلط ہوئی۔ ص ۱۰۲ پر ایک رباعی کا تیسرا مصرع ہے: یہ روپ، یہ لوچ، یہ ترنم، یہ نکھار۔ روپ میں یہ مصرع اسی طرح ہے، لیکن گلِ نغمہ میں اس کی صورت یہ ہے: ع یہ سج، یہ دھج، یہ نرم اجالا، یہ نکھار۔

اور جہاں کسی قدیم اڈیشن کو انتخاب کی بنیاد بنانا ضروری تھا، وہاں اُس کے بجائے نئے لیکن ناقابلِ اعتبار اڈیشن کو منتخب کیا گیا، اس کی سب سے اچھی مثال یگانہ کے انتخاب میں ملتی ہے۔ یگانہ کی رباعیوں کے مجموعے کا نام ترانہ ہے، یہ صرف ایک بار چھپا تھا۔ یگانہ کی زندگی ہی میں لاہور سے اُن کے کُل کلام پر مشتمل ایک مجموعہ گنجینہ کے نام سے شائع ہوا تھا، جو اُن کی مرضی اور اجازت کے بغیر چھاپ لیا گیا تھا۔ مکرمی مالک رام صاحب راوی ہیں کہ خود یگانہ نے ایک ملاقات میں اُن سے اس کی شکایت کی تھی، اس لحاظ سے گنجینہ کو قابلِ استناد نہیں سمجھا جا سکتا اور ان کی رباعیات کے انتخاب کے لیے ترانہ اصل ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن رباعیوں کی ترتیب اور متن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مرتبین نے گنجینہ کو بنیادِ انتخاب قرار دیا ہے، اس کے نتیجے میں اختلافِ متن کی جو پریشان کن صورت پیدا ہونا چاہیے تھی، وہ پیدا ہوئی ہے۔

لیکن سب سے بڑا ستم مرتبین نے یہ کیا ہے کہ بقلم خود اصلاح دینے میں بھی تکلف نہیں کیا ہے، مختلف شعرا کے متعدد مصرع اس دراز دستی کا شکار ہوئے ہیں۔ میں یہ بالکل نہیں سمجھ سکا کہ آخر مرتبین کو اصلاح کا حق کس طرح حاصل ہو گیا اور وہ کون سا اصول ہے جس کی رو سے کسی انتخاب کے مرتبین کو یہ حق مل جاتا ہے کہ وہ شاعروں کے کلام میں حسبِ مرضی تصرف سے

بھی کام لے سکیں۔ تفصیل درج ذیل ہے:

رواں :

رواں کی رباعیوں کا مجموعہ اردو مرکز لاہور نے شائع کیا تھا، اس کے بعد غزلوں اور رباعیوں کا مکمل مجموعہ روحِ رواں کے نام سے رواں نے خود مرتب کیا تھا اور انھیں کی زیرِ نگرانی نامی پریس لکھنؤ میں ۱۹۲۸ء میں چھپا تھا۔ اِن دونوں مجموعوں کی رباعیوں میں باہم خاصے اختلافات ہیں، کیونکہ شاعر نے ترمیم سے کام لیا ہے۔ مرتبین نے حسبِ معمول صراحت نہیں کی، لیکن مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا کہ روحِ رواں کو انتخاب کی بنیاد بنایا گیا ہے اور یہ بالکل صحیح ہے۔ رواں کی رباعیوں کے جو مصرع ہدفِ تصرف بنے ہیں، وہ درج ذیل ہیں، اِن میں سے بعض تصرفات تو درازدستیِ کاتب کا کرشمہ ہیں، لیکن کچھ مصرعوں میں ایسی تبدیلیاں ملتی ہیں کہ اُن کو مرتبین کی ریاضت کے سوا اور کسی چیز سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا ـــــ تصرفاتِ کتابت کے سلسلے میں یہ بات خاص طور سے قابلِ لحاظ ہے کہ اگر مصرع ساقط الوزن ہو جائے یا اُس کی معنویت پر حرف آجائے، اِس صورت میں ذہن فوراً اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہو سکتی ہے؛ لیکن اگر مصرع بہ لحاظِ وزن بھی درست ہو اور معنویت بھی برقرار رہے۔ اِس صورت میں اُس تحریف شدہ صورت ہی کو صحیح سمجھا جائے گا اور اِس کا گمان بھی نہیں ہوگا کہ یہاں کتابت کی کوئی غلطی بھی ہو سکتی ہے۔ کتابت کی ایسی غلطیاں سخت گمراہ کن ہوتی ہیں۔ ذیل کے مصرعوں میں اس نوعیت کی بھی کچھ بہترین مثالیں ملیں گی:

انتخاب	روحِ رواں
حسنِ عمل آپ ہی ہے انجامِ عمل	خود حسنِ عمل ہے آپ انجامِ عمل
جب دل میں ہوائے شوق سو جاتی ہے	جب چشم ہوائے شوق سو جاتی ہے
تاروں نے کہا ہم تو رہیں گے یوں ہی	تاروں نے کہا کہ ہم رہیں گے یوں ہی
جس نے شاید عنایتیں کی ہوتیں	جس نے پہلے[1] عنایتیں کی ہوتیں

---

[1] روحِ رواں میں یہ مصرع متن میں اسی طرح ہے جس طرح انتخاب میں ہے، لیکن غلط نامے میں یہ ہدایت کی گئی ہے کہ یہاں "جس نے شاید" کے بجائے "جس نے پہلے" لکھا جائے۔ مرتبین نے غلط نامہ دیکھنا کچھ ضروری نہیں سمجھا

زنجیر ہیں اور پاؤں غائب ہیں رواں	زنجیر ہے اور پاؤں غائب ہیں رواں
فطرت کہتی ہے ظلمتوں سے پسِ پشت	فطرت کہتی ہے ظلمتوں کے پسِ پشت
ہستی پابندِ گِل نہیں ہونے کی	ہستی پابندِ گِل ....
مخمورِ مےِ سحر ہیں مرغانِ چمن	مخمورِ مےِ سحر ہیں ....

یگانہ چنگیزی:

یگانہ کی رباعیوں کا واحد مستند مجموعہ ترانہ ہے، مرتبین نے گنجینہ کو ماخذ بنایا ہے۔ ذیل میں جن مصرعوں کے آگے قوسین میں (گ) لکھا ہوا ہے، ان کا مطلب یہ ہے کہ یہ مصرع گنجینہ اور ترانہ، دونوں میں اِسی صورت سے ہیں اور مرتبین نے اِن مصرعوں کا متن اِن دونوں سے مختلف بنا کر پیش کیا ہے۔

انتخاب	ترانہ
دل ایک تڑپ میں تا حدِ دل پہونچا	دل ایک تڑپ میں تا درِ دل پہنچا (گ)
لو دیکھ لو اب عیش پرستی کی دشا	لو دیکھ لو اب عیش پرستوں کی دشا (گ)
منجدھار تو کیا ہے، آگ میں کود پڑوں	منجدھار تو کیا ہے آگ میں کود پڑیں (گ)
چل پھر کے ذرا دیکھ جھجکنا کیا ہے	.... جھچکنا[1] کیا ہے (گ)
سبزے پہ چڑھا رنگ مہکتے ہی بنی	...... لہکتے ہی بنی (گ)
نیا پیرِ فلک تاؤ دکھاتا ہے ہمیں	..... دکھاتا ہے مجھے (گ)
ساقیِ دکن ہم بھی ترے دور میں ہیں	ساقیِ ازل ہم بھی ترے دور میں ہیں

---

[1] جھجکنا اور جھچکنا، دونوں مصدر ہیں، یگانہ نے اپنے مزاج اور معمول کے مطابق نسبتاً کم استعمال ہونے والے مصدر کو منتخب کیا۔ ترانے اور گنجینے دونوں میں جھچکنا ہی ہے، مرتبین نے اس فرق کو ملحوظ رکھنا غالباً کچھ ضروری نہیں سمجھا۔ جھچکنا میں وحشت کرنے کا مفہوم بھی شامل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے یہ مصدر جھجکنا سے زیادہ تہ دار ہے۔

جب تک نہ اُٹھالے دل لگانے کے مزے   جب تک نہ اُٹھائے دل لگانے کے مزے (گ)

پردہ اُٹھے تو نور ہی نور ہیں ہم   پردہ یہ اُٹھے تو نور ہی نور ہیں ہم

مندرجۂ بالا مصرع، جس رباعی کا دوسرا مصرع ہے اس کا پہلا شعر یہ ہے:

فانوسِ خودی میں آپ مستور ہیں ہم   پردہ یہ اُٹھے تو نور ہی نور ہیں ہم

یہ رباعی ترانہ میں موجود نہیں، البتہ آیاتِ وجدانی، غالب شکن اور گنجینہ میں شامل ہے۔ آیات کے تین اڈیشن شائع ہوئے ہیں اور تینوں پیشِ نظر ہیں، ان سب میں بہ شمولِ غالب شکن و گنجینہ، دوسرا مصرع اِس طرح ہے: پردہ یہ اُٹھے تو نور ہی نور ہیں ہم۔ مصرع "یہ" کے بغیر بھی بہ لحاظِ وزن اور بہ لحاظِ معنی درست رہتا ہے، اِس لیے ایسے مقامات نہایت درجہ مغالطہ آفریں ہو جاتے ہیں۔

فانی بدایونی:

فانی کا کلیات سنہ ۱۹۴۶ء میں حیدر آباد سے شائع ہوا تھا۔ اُس سے پہلے باقیاتِ فانی، عرفانیاتِ فانی اور وجدانیاتِ فانی شائع ہو چکے تھے، یہ مجموعے اُن کی زندگی میں چھپے تھے ان کے سنہ اشاعت بالترتیب یہ ہیں: سنہ ۱۹۲۶ء، سنہ ۱۹۳۹ء، سنہ ۱۹۴۰ء۔ (دیوانِ فانی کا بھی ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ میری نظر سے نہیں گزرا) سب سے زیادہ رباعیاں عرفانیات میں ہیں۔ فانی کے کلام کا انتخاب کیا جائے تو یہ لازمی ہوگا کہ کلیات کے بجائے، اِن مذکورہ مجموعوں کو ماخذ بنایا جائے، لیکن مختلف شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ مرتبین نے کلیاتِ فانی سے کام لیا ہے۔ میں نے انتخاب کے مصرعوں کا تقابل مذکورہ مجموعوں سے کیا ہے اور کلیات کو بھی پیشِ نظر رکھا ہے۔ مصرع کے آگے قوسین میں اگر مثلاً (عرفانیات۔ کلیات) لکھا ہوا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں میں اس مصرع کی ایک ہی صورت ہے اور مرتبین نے اِن دونوں سے علاحدہ ایک نئی صورت گڑھی ہے۔

پستی و بلندی سے غمِ آغوش گزر   پستی و بلندی سے ہم آغوش گزر (عرفانیات۔ کلیات)

نیرنگِ نگاہ و ہوش ہے ہر ذرہ   نیرنگِ نگاہ و گوش ہے ہر ذرہ (عرفانیات)

اک خاک کے پتلے کو قیامت کا غرور   اس خاک کے پتلے کو۔۔۔۔ (وجدانیات)

ہلکے ہیں یہ نقش اور گہرے ہیں کہیں	ہلکے ہیں کہیں، یہ نقش گہرے ہیں کہیں (عرفانیات۔ کلیات)
چھپتی ہے چھپانے سے حقیقت بھی کہیں	چھپتی ہے چھپائے سے ...... (عرفانیات۔ کلیات)
جو دیکھ رہا ہوں میں وہ تصویریں ہیں	جو دیکھ رہا ہوں مری تصویریں ہیں (عرفانیات۔ کلیات)
ہر بو میں چھلکتا ہے رخِ یار کا رنگ	ہر بو میں جھلکتا ہے .... (عرفانیات۔ کلیات)
پھر دل میں وہ آیا لے کے نشتر کوئی	پھر دل میں وہ یاد لے کے نشتر آئی (عرفانیات۔ کلیات)
مرجاؤ تو اعتبار آئے شاید	مرجاؤں تو .... (وجدانیات۔ کلیات)
دوزخ میں سمائی ہوئی جنت دیکھی	دوزخ میں سموئی ہوئی .... (عرفانیات)

فراق کی جو رباعیاں منتخب کی گئی ہیں، اُن میں سے کچھ روپ میں موجود ہیں اور کچھ گلِ نغمہ میں۔ لیکن کچھ رباعیاں ایسی بھی ہیں جو اِن دونوں مجموعوں میں نہیں ملتیں، مرتبین نے حسبِ معمول یہ صراحت نہیں کی کہ یہ کہاں سے ماخوذ ہیں .... اِس لیے اِن رباعیوں کے متن کے متعلق کچھ نہیں جاسکتا۔ جو رباعیاں روپ اور گلِ نغمہ سے ماخوذ ہیں۔ اُن کے بعض مصرعوں کا اختلاف درج کیا جاتا ہے۔ ذیل کی رباعی میں ردیف اصل کے خلاف بدلی ہوئی ملتی ہے:

وہ نکھرے بدن کا مسکرانا توبہ — رس کے جوبن کا گنگنانا توبہ

کانوں کی لووں کا تھرتھرانا کم کم — چہرے کے تل کا جگمگانا توبہ

یہ رباعی صرف روپ میں موجود ہے، گلِ نغمہ میں موجود نہیں۔ روپ میں ردیف "توبہ" کے بجائے "ہے ہے" ہے، یعنی: وہ نکھرے بدن کا مسکرانا ہے ہے۔ ایک اور رباعی میں ردیف اصل کے خلاف بدلی ہوئی ملتی ہے:

معصومیِ حسن چھیڑ جائے جیسے — نرمی جمال گدگدائے جیسے

کچھ پوچھ نہ ایسی لاجونتی کی حیا — شرماتے ہوئے بھی شرم آئے جیسے

یہ رباعی بھی گلِ نغمہ میں شامل نہیں، روپ سے ماخوذ ہے، اور روپ میں اس کی ردیف "جیسے" کے بجائے "جس کو" ہے۔ یعنی: معصومیِ حسن چھیڑ جائے جس کو۔

انتخاب

ینل ہی نظر آئے روئے حسین خنداں	یوں ہی نظر آئے ترا روئے خنداں	(روپ)
ٓلھوں میں نکلتے بیٹھتے دن کی بہار	آنکھوں میں نکلتے پیٹھتے	(روپ)
بن میں ہے کنوارپن کے ڈوبا ہوا روپ	رس میں ہے کنوارے پن کے	(روپ۔ گل نغمہ)
یہ رم، یہ جھجک، سپردگی کی یہ ادا	یہ نرم جھجک، سپردگی کی یہ ادا	(روپ۔ گل نغمہ)
روں سے مسل رہا ہے آنکھیں آہو	تلووں سے مل رہا ہے	(روپ۔ گل نغمہ)
ہ چہرہ کہ جیسے سانس لیتی ہو نظر	وہ چہرہ کہ جیسے سانس لیتی ہو سحر	(روپ)
ملتی کلی مسکراتے ہونٹوں کی لچک	کھلتی کلی مسکراتے ہونٹوں کی مہک	(روپ)
ے جانِ بہار اٹھی ہے آنکھیں ملتی	اک جانِ بہار اُٹھتی ہے	(روپ)
اج ہے آب وگل کی روحِ حساس	معراج ہے آب وگل کی	(روپ)
ساں کو بھی بدحواس کر دیتا ہے	احسان بھی بدحواس	(گل نغمہ)
ے فرد کی قسمت کوئی تقدیر نہیں	اک شخص کی قسمت	(گل نغمہ)

جوش کی بیشتر رباعیاں، اُن کے مجموعۂ رباعیات "جنون وحکمت" سے ماخوذ ہیں۔ یہ دوبار ئع ہوا ہے، مرتبین نے صراحت نہیں کی کہ ان کے پیشِ نظر کون سا اڈیشن تھا، لیکن دونوں اعتوں سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوا کہ مرتبین نے اشاعتِ ثانی کو ماخذ بنایا ہے۔ اور یہ بالکل درست ہے۔ ذیل کے اختلافات اِسی اشاعتِ ثانی پر مبنی ہیں:

انتخاب	جنون وحکمت
ر بھی مٹے ہوئے نظاروں کو نہ دیکھ	مڑ کر بھی مٹے ہوئے مزاروں کو نہ دیکھ
یدا ہو خود سے، کامرانی ہے وہی	پیدا ہو جو خود سے، کامرانی ہے وہی
ن جائے گی وہ شے بھی فسانہ اک دن	بن جائے گی یہ شے بھی ....
و پیکرِ عصمت ہے، پریشاں کیوں ہے	تو پیکرِ عصمت ہے، پشیماں کیوں ہے

ہر فلسفۂ حیات کہتا ہوں میں	پر فلسفۂ حیات ....
ہر شے میں نہاں خیر کا جوہر دیکھا	ہر شر میں نہاں ....
گردن تیری ہے تیری بانہیں گویا	گردن میری ہے ....
یارب وہ کبھی زینتِ پہلو بھی ہو	یارب وہ کبھی زینتِ پہلو بھی بنے
سر سے گئی دل میں تری تصویر لیے	سر سے گئی دل میں اُن کی تصویر لیے
ہر دل ہمہ تن گوش نظر آتا ہے	ہر دل ہمہ تن جوش نظر آتا ہے
پینے میں کسر نہ چھوڑ اے خانہ خراب	.... او خانہ خراب
آتی ہے گھٹا مست بنائے گی ہمیں	آئی ہے گھٹا ....
اس رات کے بعد کوئی بھی رات نہ ہو	اس رات کے بعد پھر کوئی رات نہ ہو
باغوں پہ وہ چھائی پھر جوانی ساقی	باغوں پہ وہ چھا گئی جوانی ساقی
دوزخ کے تخیّل میں بڑھاپا کاٹا	دوزخ کے تخیّل میں بڑھاپا بیتا
	عرش و فرش [1]
ظلمت میں چمک رہی ہے بجلی جیسے	ظلمت میں چمک رہی ہے افشاں جیسے
اور اُس پہ یہ انگڑائی کا عالم مت پوچھ	اور اس پہ یہ انگڑائی کا عالم کرنہ پوچھ
	سنبل و سلاسل [2]
ہر گام میں جس کا وزن گھٹ جاتا ہے	ہر گام پہ جس کا.......
تھم تھم کے ٹپک رہے ہیں میرے آنسو	.... آنسو میرے
وہ برف کے جاڑے، وہ دھواں برساتیں	وہ برف سے جاڑے ......

---

[1] شائع کردہ کتب خانۂ تاج آفس بمبئی، سالِ طبع ۱۹۴۴ء۔ اشاعت اول۔

[2] پہلا اڈیشن، شائع کردہ کتب خانۂ تاج آفس بمبئی، ۱۹۴۷ء۔

آیات ونغمات[1]

اُٹھ لمحۂ موجودہ کی خوراک نہ بن	اُٹھ لمحۂ موجود کی خوراک نہ بن
جس سمت میں اے دوست نظر جاتی ہے	جس سمت بھی اے دوست .....
کاکل کھل کے بکھر رہی ہے گویا	کاکل کھل کر ....

کتاب کے آغاز میں ہندوستانی بک ٹرسٹ کا تعارف شامل ہے، جس میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ "ہندوستانی بک ٹرسٹ (بمبئی) علم وادب کا ایک غیر تجارتی ادارہ ہے"، اِس کے اہم ترین مقاصد میں "طباعت کے معیار کو بلند کرنا" بھی شامل ہے۔ اگر کسی شخص نے اِس ادارے کی شائع کی ہوئی کوئی اور کتاب نہ دیکھی ہو، صرف یہی انتخاب اُس کے سامنے ہو اور وہ اِس عبارت کو صحیح نہ سمجھے، تو یہ تعجب کی بات نہیں ہوگی۔ کتاب اِس قدر بے احتیاطی کے ساتھ مُرتّب کی گئی ہے کہ اُس کو کسی "غیر تجارتی ادارے" سے منسوب کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ اور اِس قدر غلط اور بھدّے پن کے ساتھ چھپی ہے کہ "طباعت کے معیار کو بلند کرنا" اِس کے لیے پھبتی کا حکم رکھتا ہے۔ کتابت کی غلطیوں نے بیسیوں مصرعوں کو ساقط الوزن کر دیا ہے اور لیتھو کی بھدّی چھپائی نے دیدہ زیبی کے لیے مطلق گنجائش نہیں چھوڑی ہے۔ مُرتّبین نے صحتِ متن کی تکمیل کے خیال سے کاما اور اضافت کے زیر جا بجا لگائے ہیں، لیکن متعدد مقامات پر ان ضروری چیزوں کے غلط استعمال نے، مفہوم کو خبط کر دیا ہے۔

ایک احساس یہ بھی ہوتا ہے کہ شاید کوئی صاحب اوزانِ رباعی سے (خالص عروضی نقطۂ نظر سے) کماحقہٗ واقف نہیں تھے، ورنہ شاید اِس انتخاب میں اس قدر ساقط الوزن رباعیاں نظر نہ آتیں۔ رباعی کے اوزان، جیسا کہ سب کو معلوم ہے، خاصے پیچدار ہیں۔ اور

---

[1] پہلا اڈیشن، مکتبۂ اردو لاہور۔ ۱۹۴۱ء۔

جب تک اُن سے پوری طرح شناسائی نہ ہو، تصحیح کا حق ادا نہیں ہو سکتا۔ اس کا یقین یوں بھی ہو جاتا ہے کہ جہاں ایک طرف بعض حروف کے اضافے یا کمی نے اُن رباعیوں کو اِس انتخاب کے اندر ساقط الوزن کر دیا ہے جو اصل مجموعوں میں بالکل صحیح ہیں، وہاں دوسری طرف ایسی بعض رباعیاں بھی منتخب کی گئی ہیں جو بجائے خود ساقط الوزن معلوم ہوتی ہیں۔ اور یہ سب فراق صاحب کی ہیں مثلاً:

گنگا وہ بدن کی جس میں سورج بھی نہائے جمنا بالوں کی تان ہنسی کی آڑائے
سنگم وہ کمر کا آنکھ اوجھل لہرائے تہ آب سرسوتی کی دھارا بل کھائے

چوتھا مصرع ساقط الوزن ہے، صحیح پڑھنے کے لیے لفظ "تہ" کی اضافت کو ختم کرنا ہوگا۔ اس رباعی پر آثر صاحب یہ اعتراض کر چکے ہیں۔ دھارا کی تانیث سے قطع نظر کرتا ہوں

زلفوں کی یہ رات بیکراں اے ساقی
شب اندر شب ہے ضو فشاں اے ساقی

تاروں بھری رات میں یہ تاروں بھری رات
بل کھائی ہوئی جبیں کی کہکشاں اے ساقی

چوتھا مصرع ساقط الوزن ہے۔ مجھے معلوم نہیں کہ یہ مرتّب کی بے نیازی کا کرشمہ ہے یا اپنے معمول کے مطابق فراق صاحب ہی نے اس صنعت کو برتا ہے۔

ذیل میں ایسے کچھ مصرع درج کیے جاتے ہیں، جن کو کاتب صاحب کی دراز دستی نے یا مرتّب کی بے نیازی نے صحتِ وزن سے محروم کر دیا ہے، ہر مصرع کے آگے انتخاب کا صفحہ نمبر بھی لکھ دیا گیا ہے:

دل میں دیکھا تو آئینے کی صورت (۱۹)
دیکھا بھی سینے کے اندر دیکھا (۲۱)
دم بھر نہ طبع آرزو شاد ہوئی (۲۴)
صبحِ خنداں کی ایک حنائی انگشت (۲۹)

مجھ میں دو دل ہیں ایک تو مائل بہ زیں (۱۷۲)

دوزخ کے تخئیل میں بڑھاپا کانٹا (۱۷۵)

سرکار نے کیا آئینہ دیکھا تھا ابھی (۱۸۱)

ہر پارۂ صنم ابھر رہا ہے گویا (۱۸۸)

مضمون خاصا طویل ہوگیا، اس لیے مزید مثالوں سے قطع نظر کرتا ہوں۔ آخر میں مزید دو باتوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے:

مرتبین نے کاما اور اضافت کے زیر اور تشدید لگانے کا بھی اہتمام کیا ہے، صحتِ متن کے نقطۂ نظر سے یہ نہایت ضروری بات ہے، لیکن ان میں احتیاط کی ضرورت اور زیادہ ہوتی ہے، جس کو ملحوظ نہیں رکھا گیا۔ ذیل میں صرف چند مصرع بہ طورِ نمونہ پیش کیے جاتے ہیں، جن میں اضافت کے زیر صحتِ متن کے بجائے، غلط سازیِ متن کا ذریعہ بن گئے ہیں:

مے خانے میں کفرِ دین ہو جاتا ہے (۱۳۶)

درویشِ زبوں نہ شاہ بہتر نکلا (ص ۱۴۵)

آلودۂ ابرِ صبحِ تاباں جیسے (ص ۱۷۹)

یہ روحِ نہ بندِ غم سے آزاد ہوئی (ص ۲۴)

غارتِ گرِ ہوش آئے ہیں پھر بادل (۳۹)

سیلابِ زمیں ہے، آسماں ہے طوفاں (۴۷)

بہت سے ضروری مقامات پر زیر موجود نہیں، اگر ایک مصرع میں دو لفظ بہ اضافت آئیں اور اُن میں سے ایک زیر کے ساتھ ہو اور ایک اُس سے معرّا ہو تو بعض اوقات اِس سے خاصی غلط فہمی پیدا ہو جاتی ہے مثلاً ذیل کے مصرع دیکھیے، خط کشیدہ الفاظ زیر کے متقاضی ہیں:

نقشِ قدم دوست ہیں یہ پست و بلند (۶۴)

شانِ رم زندگی اداؤں میں تری
پیچ و خم زندگی کلاؤں میں تری (۱۰۷)

اے کعبۂ ذوقِ دید، اے دیرِ نگاہ (۱۹۴)

اسرارِ طلسمِ زندگی کیا کہیے (۴۷)

بہت سے ضروری مقامات پر تشدید ملتی ہے، لیکن بہ کثرت مقامات ایسے ہیں جہاں تشدید اُتنی ہی ضروری اور بعض جگہ زیادہ ضروری تھی، لیکن موجود نہیں، مثلاً ذیل کے مصرعوں میں خط کشیدہ الفاظ تشدید کے متقاضی ہیں:

دل نشہ میں سرشارِ نظر آنے لگا (۵۵)

ساقیِ دکن ہم بھی ترے دور میں ہیں (۷)

پستی و بلندی سے غمِ آغوش گزر (۶۱)

کچھ نشے میں کچھ خمار میں گزری عمر (۷)

جس رات کے دو پہر ہوں ہستی و عدم (۶۷)

نزئی جمال گدگدائے جیسے (۱۰۴)

ہر فنِ لطیف کی وہ نوعیت ہے نشتر زنِ وجدان وہ شعریت ہے

ان دیکھی حقیقتوں نے صورت پکڑی کتنی دل کش یہ قلبِ ماہیت ہے (۱۱۳)

صحتِ املا اور یکسانیتِ املا بھی پریشان کن حد تک محلِ نظر ہے۔ مثال کے طور پر صرف ایک امر کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے: ایسے بہت لفظ ہیں جن کے آخر میں ہ آتی ہے اور وہ محرّف ہونے کی صورت میں یے سے لکھے جاتے ہیں، جیسے ذرّہ، کہ محرّف ہونے کی صورت میں "ذرّے" لکھا جائے گا، ذرّے کو، ذرّے سے، وغیرہ۔ انتخاب میں دونوں صورتیں ملتی ہیں۔ ذیل کے چند مصرع بہ طورِ مثال درج کیے جاتے ہیں:

بندہ کے لیے گنہ بھی آسان نہیں (۲۷)

ہر ذرہ میں خندۂ حقیقت دیکھے (۳۰)

ذرہ کو بھی جب نہیں ہے اقرارِ فنا (۳۱)

کعبہ کا سفر ہی کیا ہے گھر سے در تک (۴۶)

حالانکہ بندے ، ذرّے ، کعبے ، ہونا چاہیے ۔ اس انتخاب میں کتابت کی مختلف نوعیت کی اتنی غلطیاں ہیں کہ تعجب ہوتا ہے ۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مرتبین نے اس ضروری پہلو کو بالکل غیرضروری سمجھا ہے اور اس کی طرف توجہ نہیں کی ۔ ذیل میں کچھ اور اغلاط کتابت کی مثالیں پیش کی جاتی ہیں ، ان سے عام اغلاط کا بہ خوبی اندازہ کیا جا سکتا ہے اور اس کا بھی کہ اس طرف مناسب توجہ کو منعطف نہیں کیا گیا :

تفریح ہواس و روح ہنسنے میں نہیں (۲۶)

کیا کیا گل پیرہن لئے ہیں سستے (۵۰)

کوئی تجھ تو پکارتا جاتا ہے (۵۲)

ملک اپنا ہے حال اپنا اجازت کیسی (۵۶)

ڈھل کر شبنم سے جیسے کھلتی ہو کلی (۹۵)

دو شیز شفق کا سینہ دھڑکا دھڑکا (۹۲)

رس اور سوگندھ سے جوانی بوجھل (۹۴)

لوؤں کی گدگدی ہے چہرے پہ عیاں (۸۶)

اے روپ کی لکشمی یہ جلوؤں کا ساگ (۹۱)

رنگت ہے کہ گھونگھروؤں کی مدھم جھنکار (۷۷)

یہ چاندنی رات یہ برہ کی پیترا (۱۰۲)

لے دے کے فریب عیش کیا دیتا ہے (۷۱)

اتنا ہی کے بس "صلِّ علیٰ" کہتے ہیں (۱۲۱)

دریا میں ہے چاند سے طلاطم ساقی (۱۶۲)

وعدے پہ ہے اُن کے مسکرانے والی (۱۵۶)

مرتبین نے اِس انتخابی سلسلے کو "جدید اردو ادب کا انتخاب" قرار دیا ہے اور اِس جدید ادب کا زمانہ اُن کی تحریر کے مطابق ۱۹۳۰ء کے بعد شروع ہوتا ہے، لیکن وہ اِس جدید ادب کو "ادبِ عالیہ" کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں۔ کتاب کے ٹائٹل پیج پر اِس انتخاب کا مکمل نام اس طرح لکھا ہوا ہے:

ادبِ عالیہ

جدید اردو ادب کا انتخاب

ادبِ عالیہ یا ادبُ العالیہ، اردو میں کلاسکل لٹریچر کے ترجمے کے طور پر مستعمل رہا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ ترجمہ مہدی افادی مرحوم کی اختراعات میں سے ہے۔ جب بھی ادبُ العالیہ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، تو بالعموم اُس سے کلاسیکی ادب مراد لیا جاتا ہے۔ اس پر بھی عام طور سے اتفاق کیا گیا ہے کہ کلاسیکی ادب کا اطلاق اُس ادب پر نہیں کیا جاسکتا جس کا عہد ابھی بیس تیس برس پہلے ہی شروع ہوا ہو اور جس کی قدر و قیمت ابھی معرضِ تعین میں ہو۔ کیا اچھا ہوتا اگر مرتبین اس کی بھی صراحت کر دیتے کہ "ادب عالیہ" سے اُن کی مراد کیا ہے، اور کیا وہ اُس ادب کو جو ۱۹۳۰ء کے بعد معرضِ اظہار میں آیا ہے، واقعتہً کلاسیکی ادب سمجھتے ہیں۔

تبصرہ خاصا طویل ہوگیا۔ مجھے امید ہے کہ مرتبین باقی جلدوں میں اِن ضروری امور کا لحاظ رکھیں گے، تاکہ ایک واقعی اچھا سلسلہ، افادیت کی حقیقی شرائط کو پورا کرسکے اور اِس سلسلے کی کتابیں، اچھی کتابوں کے معیار پر پوری اُتریں۔ آج کل حالات ناموافق ہیں اور معلوم نہیں آگے چل کر کیا صورتِ حال سامنے آئے گی، یہ ہوسکتا ہے کہ آیندہ اِس قدر آسانیاں بھی حاصل نہ ہوسکیں اور ایسے طویل سلسلوں کے لیے حالات بالکل سازگار نہ رہیں، اِس لیے یہ بہت ضروری ہے کہ ایسے سارے کاموں کو پوری ذمے داری کے ساتھ مکمل کیا جائے۔

نادم سیتاپوری

غالب اور سیّد

حالی نے "حیاتِ جاوید" میں لکھا ہے۔

دلی کے جن نامور لوگوں کی تقریظیں "آثار الصنادید" کے آخر میں درج ہیں انھوں نے "آئینِ اکبری" پر بھی نظم یا نثر میں تقریظیں لکھی تھیں مگر "آئین" کے آخر میں صرف مولانا صہبائی کی تقریظ چھپی ہے مرزا غالب کی تقریظ جو ایک چھوٹی سی فارسی مثنوی ہے وہ کلیاتِ غالب (فارسی) میں موجود ہے مگر "آئینِ اکبری" میں سرسید نے اس کو قصداً نہیں چھپوایا۔ اس تقریظ میں مرزا نے یہ ظاہر کیا تھا کہ ابوالفضل کی کتاب اس قابل نہ تھی کہ اس کی تصحیح میں اس قدر کوشش کی جائے چنانچہ کہتے ہیں:-

مژدہ یاراں را کہ ایں دیریں کتاب
یافت از اقبالِ "سید" فتح باب
دیدۂ بینا آمد و بازو قوی
کہنگی پوشید تشریفِ نوی
دین کہ در تصحیحِ آئین رائے اوست
ننگ و عارِ ہمتِ والائے اوست

اس کے بعد بہت سے اشعار اس مضمون کے لکھے ہیں کہ تعریف کے قابل انگریزوں کے آئین و ایجاد و اختراع ہیں نہ کہ اکبر اور ابوالفضل کے ـــــ اور تمثیلاً انگریزوں کے بہت سے ایجادات بیان کئے ہیں ـ

جب یہ تقریظ مرزا نے سرسید کو بھیجی انھوں نے اس کو مرزا کے پاس واپس بھیج دیا اور لکھا کہ ایسی تقریظ مجھے درکار نہیں۔ ایک عربی تقریظ نواب مصطفےٰ خاں مرحوم (شیفتہ) کی بھی ہے مگر وہ بھی شاید دیر میں پہنچنے کے سبب چھپنے نہیں پائی۔ انھوں نے بھی اپنی تقریظ کے آخر میں ایک فارسی شعر ایسا لکھا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے دل میں بھی "آئین اکبری" کی کچھ زیادہ وقعت نہیں تھی ــــــ"

(صفحہ ۵۶ - ۵۷ - حیات جاوید انجمن ترقی اردو ایڈیشن ۱۹۳۹ء)

غالب اور سرسید گذشتہ صدی کی یہ دونوں "عہد آفریں" شخصیتیں علم و دانش کے دو ایسے مرقع تھے جنھیں آج کی تحقیق نے ہر ہر زاوئے سے پرکھنے کی کوشش کی ہے پھر بھی یہ بات آج بھی ایک راز سربستہ بنی ہوئی ہے کہ ان دونوں میں جو "ان بن" ہو گئی تھی کیا اس کا اصل سبب یہی "آئین اکبری" کی تقریظ تھی یا کچھ اور ؟ ــــــ جس کی طلسم کشائی ابھی تک نہ ہو سکی۔؟ حالی کا بیان لفظ بہ لفظ صحیح ــــــ ! لیکن سرسید کی بردباری اور حلیم الطبعی سے یہ کچھ بعید معلوم ہوتا ہے کہ وہ غالب کی اس "نظریہ" سے اتنا دل شکستہ اور آزردہ ہو گئے کہ سالہا سال ان سے روٹھے رہے اور برسوں کے بعد صلح و صفائی ہوئی تو بقول حالی کے اس طرح پر ــــــ !

" سرسید کہتے تھے کہ جب میں مراد آباد میں تھا اس وقت مرزا صاحب نواب یوسف علی خان مرحوم سے ملنے کو رام پور گئے تھے ان کے جانے کی تو مجھ کو خبر نہیں ہوئی مگر جب دلی واپس جاتے تھے میں نے سنا کہ وہ مراد آباد میں سرائے میں آکر ٹھہرے ہیں۔ میں فوراً سرائے میں پہنچا اور مرزا صاحب کو معہ اسباب اور تمام ہمراہیوں کے اپنے مکان پر لے آیا ظاہراً جب سے کہ سرسید نے تقریظ کے چھاپنے سے انکار کیا تھا وہ مرزا سے اور مرزا ان سے نہیں ملے تھے اور دونوں کو حجاب دامن گیر ہو گیا تھا اور اسی لئے مرزا صاحب نے مرادآباد میں آنے کی ان کو اطلاع نہیں دی تھی۔

الغرض جب مرزا سرائے سے سرسید کے مکان پر پہنچے اور پالکی سے اترے تو ایک

"بوتل ان کے ہاتھ میں تھی انھوں نے اس کو مکان میں لاکر ایسے موقع پر رکھ دیا جہاں ہر ایک آتے جاتے کی نگاہ پڑتی تھی۔ سرسید نے کسی وقت اس کو وہاں سے اٹھاکر اسباب کی کوٹھری میں رکھ دیا۔ مرزا نے جب بوتل کو وہاں نہ پایا تو بہت گھبرائے۔ سرسید نے کہا آپ خاطر جمع رکھئے میں نے اس کو بہت احتیاط سے رکھ دیا ہے۔ مرزا صاحب نے کہا۔ بھئی۔ مجھے دکھادو تم نے کہاں رکھی ہے۔ انھوں نے کوٹھری میں لے جاکر بوتل دکھادی۔ آپ نے اپنے ہاتھ سے بوتل اٹھاکر دیکھی اور مسکراکر کہنے لگے کہ بھئی اس میں تو کچھ خیانت ہوئی ہے سچ بتاؤ؟ کس نے پی ہے؟ شاید اسی لئے تم نے کوٹھری میں رکھی ہے۔ حافظ نے سچ کہا ہے۔

واعظاں کایں جلوہ در محراب و منبر می کنند
چوں بہ خلوت می روند آں کار دیگر می کنند

سرسید ہنس کر چپ ہو رہے اور اس طرح وہ "رکاوٹ" جو کئی برس سے چلی آتی تھی رفع ہوگئی۔ مرزا "دو ایک[1] دن" وہاں ٹھیر کر دلی چلے آئے۔"

(رفت نوٹ صفحہ ۱۰۰۔ حیات جاوید)

یہ "رکاوٹ" حالی کے حساب سے کم وبیش چار پانچ برس قائم رہی کیونکہ "آئین اکبری" کی تصحیح، ترتیب

---

[1] جناب مالک رام "ذکر غالب" (چوتھا ایڈیشن) صفحہ ۱۴۸ میں تحریر فرماتے ہیں۔

"اگرچہ یہاں مولانا حالی سے یہ غلطی ہوگئی ہے کہ انھوں نے مرادآباد کے قیام کا زمانہ "دو تین دن" قرار دیا ہے کیونکہ مرزا غالب اسی دن وہاں سے روانہ ہوگئے تھے......!"

حیرت ہے کہ جناب مالک رام نے "دو ایک دن" کو ضرب دے کر "دو تین دن" کی مدت کیسے فرض کرلی۔؟ اور کس طرح یہ بات حالی کی "غلطی" قرار دے دیا۔؟ جہاں تک محاورے اور بول چال کا تعلق ہے "دو ایک دن" کے معنی اسی روز یا اس کے دوسرے دن ہوسکتا ہے نہ کہ ـــــ "دو تین دن"!

اور تزئین کا زمانہ سرسید کی ابتدائے ملازمت (۱۸۴۶ء—۱۸۵۴ء) دہلی کا دور تھا ـــــ اور اس کی پہلی اور تیسری جلد کے جو مطبوعہ نسخے حالی کو دستیاب ہوئے ان کا سن طباعت ۱۲۷۲ھ ہے۔ اس طرح پر "آئین اکبری" کی اشاعت انقلاب ۱۸۵۷ء سے کچھ ہی پہلے ہوئی تھی۔ اور مرادآباد میں "صلح وصفائی" کا واقعہ بقول جناب مالک رام مارچ ۱۸۶۰ء کا ہے ـــ

لیکن قرائن یہ کہتے ہیں کہ "آئین اکبری" کی تقریظ کا معاملہ غالباً اس "گرہ" کی ایک درمیانی کڑی تھا جو سرسید اور غالب میں اس سے قبل پڑ چکی تھی! یہ باہمی رنجش کیونکر شروع ہوئی؟ اس کے بارے میں کوئی قطعی بات نہیں کہی جا سکتی ـــــ اور نہ غالب اور سرسید کی تحریرات سے کچھ پتہ چلتا ہے کہ دلوں کی بات دلوں میں کس طرح گھر کر گئی؟ پھر بھی ایک ہی دور کی دو اہم شخصیات ہیں۔ اتنی بیگانگی ـــ اتنی دوری اور ایک عظیم ناموانست یہ محسوس کرنے پر مجبور کرتی ہے کہ ـــ

کچھ تو تھا جس کی پردہ داری تھی؟

غالب اور سرسید میں کوئی خاص قرابت یا رشتہ داری نہیں تھی دونوں کی عمر میں بھی کم و بیش بیس سال کا فرق تھا۔ برادری کے منہ بولے رشتوں کے لحاظ سے (بقول حالی[1]) سرسید غالب کو "چچا" کہتے بھی تھے اور ان کی تعظیم و تکریم اور بزرگ داشت اسی طرح کرتے تھے جس طرح اس دور میں بزرگوں کی عام طور سے کی جاتی تھی! لیکن اس کے باوجود یہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئے کہ نہ غالب اتنے "اونچھے مزاج" کے تھے کہ اپنے دل کی ہر بات زبان پر لے آتے نہ سرسید ایسی وجہ ہے کہ اس "باہمی رنجش" کی مدت چاہے چار پانچ برس ہو یا دس بیس سال! ان دونوں کے کسی قابل اعتماد بیان کی روشنی میں تعلقات کی ان خرابیوں کا نہ صحیح تجزیہ کیا جا سکتا اور نہ اس کی گہرائیوں پر کوئی رائے زنی ممکن ہے ـــ!

جہاں تک میں سمجھتا ہوں غالب اور سرسید کے بنیادی اختلاف کا سبب "آئین اکبری"

---

[1] صفحہ ۳۸۰ - حیات جاوید

کی تقریظ نہیں تھی۔ تقریظ کا معاملہ اس سلسلے کی درمیانی کڑی تھا اور بنیادی مسئلہ کچھ اور تھا جس کے بارے میں کوئی قطعی رائے قائم کرنا دشوار ہی نہیں محال ہے ــــ

پھر بھی "رنج وملال" کا واقعہ (جو بھی ہو) اہم ضرور تھا۔ اتنا اہم کہ مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کو تفحص کرنا پڑا۔ چنانچہ مولانا آزاد نے "دربار اور خلعت" کی بحالی کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے۔

"جن لوگوں نے میرزا مرحوم کی "صفائی" کے لئے خاص طور پر کوشش کی تھی مجھے معتبر ذریعہ سے معلوم ہوا ہے کہ ان میں سرسید مرحوم بھی تھے۔ اس واقعہ سے سید صاحب اور مرزا صاحب مرحوم میں "صفائی" بھی ہو گئی جن کے باہمی تعلقات تقریظ "آئین اکبری" کے قصے سے کچھ مکدر ہو گئے تھے۔"

(صفحہ ۱۴۶، ۱۴۷۔ ذکر غالب)

اگر مولانا آزاد نے غالب اور سرسید کے درمیان "کشیدگی" کا سبب وہی "آئین اکبری" کی تقریظ بتایا ہے لیکن ("معتبر ذریعہ" کا حوالہ دئے بغیر) غالب اور سرسید کے درمیان صلح و صفائی کا سبب سرسید کی اس کوشش کو قرار دیا ہے جو انھوں نے غالب کے دربار اور خلعت کی بحالی کے سلسلے میں کی تھی۔ مولانا آزاد کے بیان سے حالی کے بیان کی تردید ہوتی ہے کہ سرسید اور مرزا میں صلح وصفائی مراد آباد میں ہوئی تھی؟۔

غالب کی خلعت اور دربار میں شرکت کا سلسلہ غدر ۱۸۵۷ء سے بند ہو گیا تھا۔ غدر فرو ہونے کے بعد مرزا اس سلسلے میں برابر کوششیں کرتے رہے چنانچہ جناب مالک رام کی تحقیق کے مطابق پنشن تو مئی ۱۸۶۰ء میں بحال ہو گئی مگر خلعت اور دربار میں شرکت کا معاملہ ہنوز معلق رہا اور اس کی بحالی بقول جناب مالک رام ۳ مارچ ۱۸۶۳ء کو ہوئی ــــ

"بارے یہ کوششیں پروان چڑھیں اور ۳ مارچ ۱۸۶۳ء کو دربار اور خلعت بھی پھر سے جاری ہو گیا ......"

(صفحہ ۱۳۵۔ ذکر غالب)

مولانا آزاد کی تحقیق کے بموجب "صلح و صفائی" کا واقعہ مارچ ۱۸۶۳ء سے تعلق رکھتا ہے اور حالی کے بیان سے مارچ ۱۸۶۰ء کا زمانہ ظاہر ہوتا ہے — ؟ ان دونوں کے بیانات میں پورے تین سال کا فرق ایسا نہیں ہے جسے نظر انداز کر دیا جائے! جناب مالک رام کا یہ خیال غلط نہیں ہے کہ حالی کی روایت اس لئے زیادہ قرین اعتماد ہے — "کہ یہ براہ راست سرسید سے نقل کی گئی ہے"! اور مولانا آزاد نے اس معتبر ذریعہ کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

ان دونوں بیانات کے شدید تضاد سے اس "قیاس" کو مزید تقویت پہنچتی ہے کہ ایک ہی عہد کی ان دونوں "عظیم شخصیات" کا اختلاف اور دلی خلش کوئی سطحی معاملہ نہیں ہو سکتا ؟ جہاں تک میری رسائی ہو سکی ہے ابھی تک سرسید کے نام نہ غالب کے کوئی خطوط سامنے آسکے ہیں اور نہ انہوں نے اپنی تحریرات میں کہیں سرسید کا ذکر کیا ہے ؟ سرسید سے اس عہد کی حکومت اور حکمرانوں سے جیسے گہرے تعلقات تھے اس کا تقاضا تو یہی تھا کہ غالب ان سے قریب تر رہنے کے لئے ان حجابات کو جلد سے جلد دور کر دیتے جو "آئین" کی تقریظ سے (بقول حالی) پیدا ہو گئے تھے لیکن ایسا ہوا نہیں ؟ اور پیش قدمی خود سرسید کو کرنا پڑی! —

"صلح و صفائی" کا واقعہ ۱۸۶۰ء کا ہو یا ۱۸۶۳ء کا — ! غالب اس کے بعد کئی سال تک زندہ رہے مگر اس زمانے میں بھی ان دونوں میں کسی خاص ربط و ضبط کا پتہ نہیں چلتا جس سے یہی شبہ ہوتا ہے کہ جو "صلح و صفائی" ہوئی تھی وہ محض دنیا دارانہ دکھاوا تھا، دونوں کے دلوں میں گرہ کوئی ایسی پڑ گئی تھی جو سلجھ نہ سکی —!

سید غلام ربانی

بہمنی سکے

حیدر آباد میوزیم میں قدیم سکوں کا بہت بڑا ذخیرہ موجود ہے۔ یہاں ہر عہد کے سکے ہیں جن میں زیادہ تر ان خاندانوں کے ہیں جنھوں نے دکن پر حکومت کی ہے۔ ان میں سے کچھ سکے حکومت حیدر آباد کے سررشتہ آثار قدیمہ کی سالانہ رپورٹوں میں شائع ہوا کرتے تھے لیکن جب سے یہ رپورٹیں چھپنا بند ہوئیں، یہ سلسلہ بھی بند ہو گیا۔ خوشی کی بات ہے کہ چند سال سے یہاں کے محکمہ آثارِ قدیمہ نے ان سکوں کی وضاحتی فہرستیں چھاپنی شروع کر دی ہیں چنانچہ حال میں بہمنی سکوں کی کیٹیلاگ شائع ہوئی ہیں جو اس سلسلہ کی ساتویں کڑی ہے۔

یہ کیٹیلاگ[۱] مولوی عبدالولی خاں (محافظ سکہ جات) کی تصنیف ہے۔ موصوف قدیم سکوں کے بڑے ماہر ہیں۔ اس سے پہلے ان کی ایک کیٹیلاگ قطب شاہی سکوں پر[۲] شائع ہوئی ہے۔ کچھ بہمنی سکے ہندوستان اور انگلستان کے علمی رسالوں میں چھپ چکے ہیں لیکن مجموعی حیثیت سے ان کی کوئی وضاحتی فہرست اب تک مرتب نہیں ہوئی تھی۔ مولوی عبدالولی خاں نے جس محنت اور کاوش سے یہ کیٹیلاگ تیار کی ہے قابلِ تحسین ہے۔

۱۔ اس کیٹیلاگ کے مصنف کو نیومسمیٹک سوسائٹی آف انڈیا نے اس کی اہمیت و افادیت کے پیشِ نظر اور عبدالولی خاں صاحب کی مہارت و جانفشانی کے اعتراف کے طور پر "اکبر میڈل" عطا کیا ہے۔

۲۔ اس کیٹیلاگ کو ماہرین نے بہت پسند کیا۔ پرمیشری لال گپتا ماہر مسکوکات نے نیومسمیٹک سوسائٹی کے جرنل میں اس کی بڑی تعریف کی ہے۔

عجائب خانہ حیدر آباد میں کوئی پانچ ہزار بہمنی سکے موجود ہیں جن میں ۱۰ سونے کے، ۲۷۰ چاندی کے اور باقی سب تانبے کے ہیں۔ ان سب کا مطالعہ کیا گیا اور کچھ سکے اشاعت کے لئے انتخاب کئے گئے۔ چنانچہ اس کتاب میں تمام طلائی اور نقرئی سکوں کے علاوہ پانسو تانبے کے سکوں کا حال درج ہے جس میں سکوں کا وزن، دونوں رخوں کی عبارت، دارالضرب کا نام، دھات کی قسم اور سن وغیرہ بڑی تفصیل سے بیان کئے گئے ہیں

کتاب کے شروع میں مولوی عبدالوحید خاں صاحب (ناظم آثار قدیمہ آندھرا پردیش) کا مقدمہ ہے جس میں بہمنی خاندان کے حالات اختصار کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔

سلطان محمد تغلق کے اخیر زمانہ میں اس کی سلطنت اتنی وسیع ہوگئی تھی کہ اس کا سنبھالنا مشکل ہوگیا خاص طور پر دکن میں زیادہ بے چینی تھی، اس علاقہ کو فتح ہوئے زیادہ عرصہ نہیں گزرا تھا۔ دوسرے محمد تغلق کی سخت گیری سے لوگ بیزار ہو گئے تھے چنانچہ امرائے صدہ نے کھلم کھلا بغاوت کی اور دولت آباد پر قبضہ کرلیا۔ امیرانِ صدہ نے اپنے ہی میں سے ایک امیر ناصرالدین اسمٰعیل مخ کو اپنا سردار بنالیا جس نے ۱۳۴۶ء میں دکن میں پہلی اسلامی حکومت قائم کرلی، مگر انہی دنوں ظفر خاں (حسن گنگو) نے تغلق کی فوج کو ایسی شکست دی کہ لوگوں کا رجحان اس کی طرف ہوگیا۔ یہ حال دیکھ کر اسمٰعیل مخ حسن کے حق میں دست بردار ہوگیا اور اس طرح ۱۳۴۷ء میں ظفر خاں کو شاہی تاج پہنایا گیا۔ اس نے اپنا لقب بہمن شاہ اختیار کیا اور دولت آباد کی بجائے گلبرگہ کو پایۂ تخت بنایا اور اس کا نام احسن آباد رکھا۔

بہمنی خاندان میں اٹھارہ فرمانروا ہوئے جن میں سے پندرہ بادشاہوں کے سکے اس کیٹیلاگ میں بیان کئے گئے ہیں۔ ان سکوں کی زبان عربی ہے اور سب خط نسخ میں ہیں۔

۔ فرشتہ کا بیان ہے کہ تاج پوشی کی رسم قلعۂ دولت آباد کی مسجد مبارک شاہی میں ادا ہوئی۔

سکوں کی عبارتیں بڑی طویل ہیں بادشاہوں کے القاب زیادہ تر خلفاء عباسیہ سے ملتے جلتے ہیں۔

بہمنی خاندان کے بانی علاء الدین بہمن شاہ کے ۱۳ چاندی کے اور ۱۲ تانبے کے سکے شریک کئے گئے ہیں۔ اس سلطان نے اپنا لقب سکندر ثانی یمین الخلافت ناصر امیر المومنین اختیار کیا، چنانچہ اس کے سکوں پر ایک طرف اس کا لقب اور دوسری طرف "السلطان الاعظم علاء الدنیا والدین ابو المظفر بہمن شاہ" درج ہے۔ اس کے بعض سکوں پر اس کا لقب سکندر ثانی موجود نہیں ہے، غالباً یہ سکے اس کے ابتدائی دور کے ہیں۔

یہاں یہ بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس کے دو نقرئی سکوں پر ۷۶۰ھ ہجری درج ہے لیکن دکن کے مورخوں کا بیان ہے کہ بہمن شاہ ۷۵۹ھ ہجری میں مرگیا۔ اس سکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ایک سال اور زندہ رہا، ایک خاص بات قابل ذکر یہ ہے کہ اس کے کسی سکہ پر آج تک حسن کے ساتھ "گنگو" نہیں ملا، البتہ بہمن شاہ درج ہے۔

علاء الدین کے بعد اس کا بیٹا محمد شاہ تخت نشین ہوا۔ یہ سلطان بڑا مدبر اور اولوالعزم تھا، اس کے عہد میں سلطنت کو بہت فروغ ہوا۔ مشہور و معروف "تخت فیروزہ" اسی کے دربار کی زینت تھا۔

دکن میں قدیم زمانہ سے "ہن" کا رواج چلا آرہا تھا[۴]۔ اس سلطان نے احسن آباد دارالضرب (گلبرگہ) سے اپنا طلائی سکہ جاری کیا۔ اس کی مہروں اور چاندی کے سکوں پر ایک طرف سلطان العہد والزماں حامی ملت رسول رحمٰن ابو المظفر درج ہے۔

اس کا ایک طلائی سکہ شائع ہوا ہے جس پر "سلطان" یا "شاہ" کوئی لقب درج نہیں

۴۔ ہن ایک چھوٹا سا طلائی سکہ تھا جس کے بارہ میں صحیح نہیں معلوم ہوا کہ کس راجہ کا تھا لیکن اس کثرت سے جاری ہوا تھا کہ بہمنی دور کے بعد بھی رائج رہا۔ عادل شاہی اور قطب شاہی حکومتیں اپنی دولت اور ثروت کیلئے مشہور تھیں لیکن ان کے زمانہ میں بھی یہ سکہ رائج رہا ایک مثل مشہور ہے کہ "دکن

ہے۔ اس کا ۷۷۸ھ ہجری عربی الفاظ میں یوں موجود ہے:۔

"ضرب علاء الدنیا والدین فی حضرت احسن آباد
سنہ ثمان وسبعین وسبعمایۃ"

فہرست نگار کا خیال ہے کہ یہ سکہ مجاہد شاہ نے اپنے باپ کے نام سے جاری کیا تھا کیونکہ ۷۷۸ھ ہجری میں وہ حکمراں تھا لیکن سکہ جھوٹ نہیں بول سکتا۔

مصنف نے لکھا ہے کہ محمد شاہ کا انتقال ۷۷۶ھ ہجری میں ہوا[۵]۔ محمد شاہ کے بعد اس کا بیٹا مجاہد شاہ تخت پر بیٹھا۔ اس کے طلائی سکہ پر ایک طرف "المؤید بنصر اللہ یمین الخلافت ناصر امیر المومنین" اور دوسری طرف السلطان الاعظم علاء الدنیا والدین ابوالمغازی مجاہد شاہ السلطان درج ہے۔

اس کی حکومت کو تین سال ہوئے تھے کہ اس کے چچا داؤد نے اس کو خنجر سے ہلاک کر دیا اور خود بادشاہ بنا مگر چند ماہ بعد اس کا بھی وہی حشر ہوا۔

اس کے بعد محمد شاہ ثانی تخت پر بیٹھا۔ اس کے سکوں میں ایک طلائی مہر خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ اس کی عبارت بہت دلچسپ ہے جس سے اس کی خدا پرستی ظاہر ہوتی ہے۔
اس کے سکہ پر ایک طرف خوشخط نسخ میں یہ عبارت درج ہے۔

المقتفی باوامر رحمٰن۔ المسترشد باللہ المنان (وہ جو اللہ کی رہبری کا طالب ہے اور اس کے احکام کی تعمیل کرنے والا ہے)

دوسرے رخ پر:

الناصر لالویۃ الاحسان۔ ابوالمظفر محمد شاہ السلطان ۷۹۰ ہجری
درج ہے۔

۵۔ سلطان محمد تغلق نے بھی اپنے عہد میں اپنے باپ غیاث الدین تغلق کے نام کا سکہ جاری کیا تھا جس پر السلطان الشہید درج ہے۔

اس عبارت کے اب تک صرف تین سکے دریافت ہوئے ہیں جن میں سے دو عجائب خانہ حیدرآباد میں ہیں اور ایک برٹش میوزیم میں ہے۔ اس سکہ کو سب سے پہلے میجر وِٹبل نے شائع کیا مگر اس کی تعبیر میں لغزش کھائی۔ اس نے 'المقتفی' کو المتقی پڑھا۔ اسی طرح "الناصر لالوہیۃ الاحسان" کو 'الناصر لایولاخان' پڑھا۔

بہرام شاہ غزنوی کے ایک نقرئی سکہ پر بھی 'المقتفی لامر اللہ' کا لقب موجود ہے۔ اسی طرح ایک عباسی خلیفہ 'محمد' نے بھی اپنا لقب 'المقتفی' اختیار کیا تھا۔

ایک چھوٹے سے سکہ پر چار چار مصرعوں کی اتنی طویل عبارت کے لئے جگہ پیدا کرنا عربی رسم الخط کا کرشمہ ہے جو اردو کو ورثہ میں ملا ہے۔

فرشتہ نے لکھا ہے کہ اس سلطان کے سکوں پر کلمہ کے علاوہ خلفاء کے نام نقش کر دیئے گئے تھے۔ کیٹیلاگ نگار نے اس کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے۔

اس بادشاہ کی ایک چونی ہے جس پر ایک طرف ذوالامین والامان ابوالمظفر درج ہے اس سے اس کی پُرامن حکومت پر روشنی پڑتی ہے۔

ایک سکہ پر ایک طرف 'عبدِ معبود' اور دوسری طرف 'محمد محمود' ہے اس پر بادشاہ کا نام ہے جس سے اس کا انکسار ظاہر ہوتا ہے۔

مجاہد کے بعد غیاث الدین اور شمس الدین تخت نشین ہوئے، مگر یہ دونوں چھ مہینے کے اندر ختم ہو گئے۔

غیاث الدین تہمتن شاہ کا صرف ایک چاندی کا سکہ اب تک شائع ہوا ہے جس پر

۶۔ ابتدا میں ہندستان مسلمان بادشاہوں کے سکوں کی عبارت عربی زبان میں ہوتی تھی جو خط نسخ میں لکھی جاتی تھی۔ مغلوں کے دور میں فارسی کا رواج ہوا اور عبارت نستعلیق خط میں لکھی جانے لگی۔ مغلوں کی اشرفیوں پر بہت پاکیزہ اشعار موجود ہیں۔

'المؤید بنصر اللہ ابو المظفر' اور دوسری طرف تہمتن شاہ بن محمد شاہ' کندہ ہے۔ اس سکہ کی تعبیر میں بعض ماہرین سے سہو ہوا ہے انھوں نے تہمتن شاہ کو بہمن شاہ پڑھا ہے جو صحیح نہیں ہے۔

فیروز شاہ (۱۳۹۷ — ۱۴۲۲)

یہ سلطان بہمنی خاندان میں سب سے بڑا عالم اور علم دوست تھا۔ اس نے دولت آباد میں ایک رصدگاہ بنوائی تھی۔ اس کے عہد میں تجارت کو بہت فروغ ہوا، بہمنی جہاز خلیج فارس سے ایران اور عرب کی بندرگاہوں کو جاتے تھے۔ کرنل میڈوز ٹیلر لکھتا ہے:

'اس سلطان میں رواداری بہت تھی، اس کے ایک سکہ پر 'سلطان العہد والزمان الواثق بتائید الرحمٰن ابو المظفر' اور دوسری طرف مربع کی شکل میں' تاج الدنیا والدین فیروز شاہ السلطان ۸۰۰' درج ہے

احمد شاہ (۱۴۲۲ — ۱۴۳۵)

فیروز شاہ کا جانشین اس کا بھائی احمد شاہ ہوا جس کو اس زمانہ کے لوگ 'ولی' کہتے تھے۔ اس کے عہد میں علم وفن کو ترقی ہوئی، اس نے گلبرگہ کی جگہ بیدر کو پایہ تخت بنایا (۱۴۲۲ء) اور اس کا نام احمد آباد رکھا جو بعد کو محمد آباد ہو گیا۔ اس کی حکومت مشرق میں خلیج بنگال تک پہونچ گئی تھی۔ اس کے سکوں پر دونوں دار الضرب احسن آباد اور محمد آباد کندہ ہیں۔ یہ سکے کئی طرح کے ہیں ایک پر یہ عبارت ہے:

السلطان العادل الباذل الناصر لدین الدیان ابو المغازی اور دوسری طرف شہاب الدنیا والدین احمد شاہ السلطان

ضرب بحضرت احسن آباد ۸۲۷ ہجری' دوسری قسم کے سکوں پر ایک طرف 'المستوثق باللہ الحنان المنان الغنی' دوسری طرف سلطان احمد شاہ ابن احمد بن الحسن البہمنی' ہے۔

علاء الدین (۱۴۳۵ — ۱۴۵۷)

احمد شاہ کے بعد اس کا بیٹا علاء الدین تخت نشین ہوا۔ اس نے بھی اپنا لقب احمد شاہ

اختیار کیا۔ یہ فرمانروا رفاہی کاموں کے لئے بہت مشہور ہے۔ اس نے بیدر میں شفاخانہ قائم کیا جہاں بیماروں کو دوا کے علاوہ کھانا بھی ملتا تھا۔ اس کے طلائی سکوں پر ایک طرف 'سلطان لتقوی الاسلام مع الفضل والعدل والاحسان' اور دوسری طرف 'ابوالمظفر علاء الدنیا والدین احمد شاہ بن احمد شاہ السلطان' نقش ہے ۔

ہمایوں شاہ (۱۴۵۶ — ۱۴۶۱)

یہ بادشاہ بڑا ظالم تھا چنانچہ پانچ برس ہی سلطنت کر پایا تھا کہ مار ڈالا گیا۔ فرشتہ کا بیان ہے کہ ہمایوں ۸۶۵ ہجری میں مرا۔ لیکن اس کے سکے جو کیٹیلاگ میں شائع ہوئے تھے وہ ۸۶۶ ہجری کے ہیں۔

نظام الدین احمد شاہ سوم (۱۴۶۱ — ۱۴۶۳)

ہمایوں کے بعد اس کا بیٹا نظام الدین احمد شاہ تخت نشین ہوا۔ اس کی عمر آٹھ سال کی تھی۔ سلطنت کا کاروبار اس کی ماں مخدومہ جہاں چلاتی تھی۔ اس بادشاہ کے ایک دلچسپ سکے شری سنگھل نے نیومسمیٹک سوسائٹی کے جرنل میں شائع کیا ہے جس پر 'نظام الدنیا والدین' درج ہے۔ اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ نظام الدین نے بجائے نظام شاہ کے احمد شاہ لقب اختیار کیا تھا۔

شمس الدین محمد شاہ (۱۴۶۳ — ۱۴۸۲)

نظام شاہ کی بے وقت موت کے بعد اس کا بھائی محمد شاہ تخت پر بیٹھا۔ اس کے عہد میں سلطنت اتنی وسیع ہوگئی کہ مشرق میں خلیج بنگال اور مغرب میں بحیرہ عرب سے جا ملی تھی۔ علم وفن کا چرچا تھا۔ محمود گاواں اس کا وزیر تھا جس نے بیدر میں مدرسہ تعمیر کرایا اس وقت ہندوستان میں اس شان کا مدرسہ کہیں نہیں تھا۔ اس کے سکوں پر جو دارالضرب محمد آباد سے جاری ہوئے، ایک طرف 'المعتصم باللہ ابوالمظفر شمس الدنیا والدین' اور دوسری طرف محمد شاہ بن ہمایوں شاہ السلطان خلد ملکہ' ہے۔ اس کے چھوٹے چھوٹے سکوں پر

ایک طرف 'ظل اللہ' اور دوسری طرف 'محمد شاہ' درج ہے۔ فہرست نگار کا بیان ہے کہ یہ سکّے اب تک شائع نہیں ہوئے۔

محمود شاہ (۱۴۸۲ — ۱۵۱۸ء)

محمد شاہ کے بعد اس کا بیٹا محمود شاہ تخت نشین ہوا۔ اس کے زمانہ میں حکومت کا انتظام برقرار نہیں رہا اور اقتدار صوبہ داروں کے ہاتھ میں چلا گیا۔

آخری دو بادشاہ ولی اللہ اور کلیم اللہ صرف نام کے بادشاہ تھے مگر سکے ان کے بھی جاری ہوئے تھے۔ فرشتہ نے لکھا ہے کہ کلیم اللہ ۹۳۴ھ ہجری میں بیدر سے بھاگ گیا تھا مگر اس کے بعض سکوں پر ۹۵۰ھ، ۹۵۱ھ اور ۹۵۲ھ ہجری موجود ہے جس سے فرشتہ کا بیان غلط ثابت ہوتا ہے۔

اس کیٹیلاگ میں جابجا ایسے سکے بیان کیے گئے ہیں جن سے تاریخی غلطیاں دور ہوگئی ہیں۔ بعض سکوں کی تعبیر میں ماہرین سے جو لغزشیں ہوئی ہیں ان کو بھی ظاہر کر دیا گیا ہے۔ بعض نایاب سکے بھی شائع کئے گئے ہیں۔ دکن کے مورخ کے لئے اس کتاب کا مطالعہ ناگزیر ہے۔ حیدر آباد کا سررشتہ آثار قدیمہ اپنی مطبوعات کی نفاست کے لئے مشہور تھا۔ کتابوں کی طباعت اور زیباری کا جو بلند معیار اس نے قائم کیا تھا اس کی برابری کوئی محکمہ نہیں کر سکتا تھا۔ افسوس کے ساتھ لکھنا پڑتا ہے کہ اس اچھی کتاب کا کاغذ اور چھپائی اچھی نہیں ہے۔ سکوں کی تصویریں بھی صاف نہیں آئی ہیں، البتہ ان کے چربے بہت واضح ہیں، لیکن اس سے کتاب کی افادیت میں فرق نہیں آتا۔ ہم کو یقین ہے کہ یہ کتاب ہندوستان سے زیادہ امریکہ اور یورپ کے ملکوں میں فروخت ہوگی اس کے لئے سررشتہ قابل مبارکباد ہے

سید حرمت الاکرام

ظفر کی غزل گوئی اور اس کا پس منظر

ہندوستان میں سلاطین مغلیہ کی خوش مذاقی نے اپنی زرفشاں چھاؤں میں مختلف علوم وفنون کی نشو ونما اور ترویج وترقی کے جو مواقع دئے، ہماری تاریخ ان کی اہمیت کو فراموش نہیں کرسکتی۔ ان میں سے بیشتر سلاطین کا ادبی مذاق بڑی پاکیزگی، متانت اور بلندی رکھتا تھا، خود اردو کا وجود اسی قبیلے کے حکمرانوں کے عہد کا ایک نقشِ جمیل ہے۔ اردو کا آغاز لشکر سے ضرور ہوا لیکن اس کی جمال آرائی قلعۂ معلیٰ ہی میں ہوئی اور اس نے اپنے عشوؤں کے لئے جادو اور اداؤں کے لئے بانکپن اسی فضا میں پایا، بہادر شاہ ظفر اسی خاندان کے ایک تہی نصیب وستم رسیدہ تاجدار تھے۔

ظفر اردو کے زبردست فدائی تھے، انھوں نے اپنی زوال سامانیوں کے باوجود اردو شاعری کو بہت کچھ دیا اور اپنے دور کی سیاسی تاریخ کو شاعری کی آغوش میں سمو کر حیاتِ دوام سے ہمکنار کردیا۔ وہ تقریباً ۶۰ سال کے سن میں تخت حکومت پر جلوہ افروز ہوئے۔ گو کہ ان کی قلمرو کا حلقۂ اثر محض لال قلعہ کی چار دیواریوں تک محدود تھا لیکن ان کی وضعدارانہ حوصلہ مندی اپنے اجداد کے روایتی، تہذیبی اور منصبی وقار کی ظاہری دلکشیوں کو برقرار رکھنے میں مصروف رہی۔ حالات کی ناسا عدت کے باوجود لال قلعہ کی فضا میں سخنوروں کے نغمات گونجا کرتے۔ اگرچہ ان میں زندگی کی حرارت مفقود تھی۔ ظفر کے پیشروؤں نے ہندوستانی میلوں اور تہواروں کی نہ صرف سرپرستی کی بلکہ انھیں اپنی تہذیبی زندگی کا جزو بناکر اس روشن خیالی، بیدار مغزی اور فراخدلی کا ثبوت دیا جو رنگ ونسل اور مذہب وملت کے مہلک رجحانات سے بالاتر ہوتی ہے۔ ظفر نے بھی اس روایت کو گلے سے لگایا نیز اس کو اپنی فطری و ذاتی بے تعصبی اخوت پسندی کا نور دے کر زیادہ تابناک بنایا تاکہ اس ہندوستانی کلچر کا عکس نمایاں تر

ہو سکے جس کی تشکیل و تعمیر میں بتدریج وحسب توفیق ہر مغل حکمراں نے ایک عظیم اور مثالی کردار ادا کیا ہے۔ وہ کردار جو ظفر کو تاج شاہی سے زیادہ عزیز تھا۔

علم دوستی اور سخن سنجی سے قطع نظر وہ اپنے سینہ میں ایک دردمند دل بھی رکھتے تھے جس پر گردشِ ایام نے پے بہ پے چرکے لگائے، جس کو زخموں اور داغوں نے اپنا مسکن بنا لیا۔ اس انسان نے جہاں اپنے دیگر تاجدارانہ فرائض کی تکمیل میں بڑی بے غرضی، ذمہ داری، ایثار پسندی اور وسیع النظری سے کام لیا وہیں ان سازشوں کا بھی گلا گھونٹ دیا جن کی ضرب ہندو مسلم اتحاد پر پڑتی تھی اور جن کی پشت پر فرنگیوں کی عیارانہ سیاست کارفرما تھی۔ چنانچہ ظفر نے ایک بار عید قرباں کے موقع پر فساد کے اندیشہ کو ملحوظ نظر رکھتے ہوئے گائے کی قربانی پر سخت پابندی عائد کر دی۔ ان کا یہ مقولہ نہایت مشہور ہے کہ ہندو اور مسلمان مجھے اپنی دونوں آنکھوں کی مانند عزیز ہیں جس کا ثبوت انھوں نے ہر موقع پر کردار کا غازی بن کر دیا۔ ظفر ہندوؤں کے تمام مذہبی تہوار اس نہج سے مناتے جیسے وہ ان کے اپنے مذہبی تہوار ہوں جس کے نتیجہ میں ہندوؤں نے بھی انھیں اسی قدر قابل احترام و اعتماد تصور کیا جس قدر مسلمان کر سکتے تھے اور یہی جذبہ تھا جو ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی قیادت کے لئے ہندوستانی عوام کو ان کی دہلیز پر لایا۔ اندرونی چپقلش، معاونین کی نا اہلی و خود غرضی نیز مالی وسائل کی حوصلہ شکن کمی کے باوجود بہادر شاہ ظفر اس آگ میں بے خطر کود پڑے۔ انھوں نے اپنے فریضہ کو کتنی خوش اسلوبی، دیانت داری اور بے جگری سے نباہا، اس کے شواہد تاریخ کے اوراق دے سکتے ہیں لیکن ان کی دانشمندانہ تدابیر کو خود ہندوستانیوں کے باہمی نفاق اور اہل فرنگ کی مکاریوں نے بیکار کر دیا۔

ظفر صبر و تحمل، خودداری و بے لوثی، ایثار و انکسار کا سراپا تھے، ان کی نیک نفسی و بے نفسی کے لئے یہ بتا دینا کافی ہے کہ جنگ آزادی کے دوران انھوں نے اعلان کر دیا تھا کہ حصول آزادی کے بعد وہ اپنے لئے کوئی منصب نہیں چاہتے بلکہ ان کی دلی خواہش ہے کہ اہل ہند اتفاق رائے سے سی اور کے ہاتھوں میں زمام حکومت دے دیں۔ انھیں افسر و اورنگ خسروی سے نہیں بلکہ

ہندوستان کی دھرتی سے پیار تھا، انھوں نے تحریک آزادی پر اپنی زندگی اس لئے نہیں واری تھی کہ خزینۂ سلطانی میں زر و جواہر کے انبار لگائیں اور بزم نشاط آراستہ کر کے دادعیش دیں بلکہ ان کی نگاہ عوام کے دکھ درد پر تھی جسے وہ دیکھ نہیں سکتے تھے اور ان کے دل میں یہ آرزو موجزن تھی کہ ہندوستان کے پاؤں سے جبر کی بیڑیاں کٹ جائیں۔

ظفر کی زندگی ابتدا ہی سے ایسے حالات کی اسیر رہی جن پر غم و کرب کی چھاپ بڑی گہری تھی، ان کی راہ میں قدم قدم پہ اتنے پیچ وخم، اس قدر نشیب و فراز تھے کہ منزل رسی کی آواز موہوم تر ہوتی گئی، اگرچہ خود ان کی اولوالعزمی میں کوئی شبہ نہیں کیا جاسکتا۔ ان کے پیش روؤں کی غلط کاریوں اور بداندیشیوں نے تیموری حکومت کی اساس بالکل کھوکھلی کر دی تھی جو روز بروز کمزور تر ہوتی جارہی تھی۔ ظفر کو شروع ہی میں ولیعہدی سے محرومی کی دل شکن واردات سے دوچار ہونا پڑا جس کا دوررس اثر ان کی زندگی کے مختلف شعبوں پر پڑا اور پڑنا ہی چاہیے تھا۔

ظفر اکتوبر ۱۷۷۵ء میں پیدا ہوئے مگر جشن تاجپوشی کی منزل تک پہنچتے پہنچتے ان کے پاؤں تھک چکے تھے اور چہرہ غبار راہ سے اٹ چکا تھا۔ کامرانی کا یہ موقع بھی ان کے حق میں نئی بلاؤں، نئی آفتوں اور نئے حادثوں کا نقیب تھا۔ ان کے ذہن میں عہد رفتہ کی شوکت و سطوت نیز حشمت و عظمت کے سہانے خاکے تھے اور نگاہ میں قلعۂ معلیٰ کی سرنگوں و محزوں فصیلیں جن کی اوٹ سے سالہا سال کا جاہ دبا دبا سا جھانک رہا تھا۔ ان فصیلوں کے تاریخی نقوش دھندلاہٹوں میں گم ہوئے جارہے تھے اور آنے والے دور کی تلون انگیزیوں کا احساس انھیں اور دھندلائے دے رہا تھا۔

ہوسکتا ہے کہ ظفر کی رنگینیٔ طبع ہی ان کے لئے بلا بن گئی ہو۔ وہ بیک وقت متعدد زبانوں پر عبور رکھتے تھے۔ اردو، ہندی، فارسی اور پنجابی میں شعر کہتے تھے۔ ان کی اردو اور ہندی تخلیقات کا جائزہ یہ بتاتا ہے کہ وہ زبان وفن کے نکات کو بخوبی سمجھتے تھے نیز محاوروں اور روزمرہ پر انھیں پوری قدرت تھی۔ اتنا ہی نہیں بلکہ خوش نویسی، موسیقی اور بحور میں کامل دستگاہ حاصل ہونے کے ساتھ سپہ گری کے جملہ اوصاف بھی ان میں موجود تھے۔ ممکن ہے کہ ظفر کی یہ خصوصیات و صفات

ان کے حق میں اس لئے بھی وجہ آزار رہی ہوں کہ وہ دورِ انحطاط کے دوسرے حکمرانوں کی طرح عیش کوش، خود غرض اور بندۂ حرص و آز نہیں تھے بلکہ ان کے کردار میں بھی وہی پاکیزگی تھی جو ان کی شاعری میں ہے اور وہ ایک سچے شاعر کی طرح اچھے اور عالی ظرف انسان بھی تھے، شاید یہی وجہ ہے کہ ان کے دل کا تمام سوز و درد ان کی شاعری میں سمٹ آیا ہے۔

ان کی دلگیری و محزونی کے کئی پہلو ہیں، ان کے دل پر جو داغ اور زخم ہیں وہ غم جاناں کے بھی ہیں اور غم دوراں کے بھی جنھیں حوادث کے تواتر نے ناسور بنا دیا ہے ورنہ جس ماحول نے انھیں پروان چڑھایا تھا، اگر اس کی اپنی خصوصیات علیٰ حالہ برقرار ہوتیں تو ظفر کی شاعری کو داغ کی شاعری سے قریب تر ورنہ مشابہ ضرور ہونا چاہئے تھا۔ خود بہادر شاہ ظفر کے استاد ذوق دہلوی کے یہاں حزن والم کا پرتو بڑا ہلکا اور محض روایتی ہے کیونکہ ان کی ذاتی زندگی ایک طرف اُن آلام وحوادث سے نا آشنا تھی جن کے بھڑکتے ہوئے شعلوں میں ظفر کو جلنا پڑا تو دوسری جانب ان کے شب و روز اُس منصبی و نفسیاتی گرانباری سے بیگانہ تھے جو ظفر جیسے برائے نام شہنشاہ کی تقدیر بن چکی تھی اور ان کو ہمہ وقت

جن کے رتبے ہیں سوا ان کو سوا مشکل ہے

کا آئینہ دکھاتی رہتی تھی ان کے نحیف و نزار شانوں پر کتنوں کا بوجھ تھا لیکن ان کو سہارا دینے والا کوئی ایک بھی نہ تھا۔ اس گھٹا ٹوپ اندھیرے میں وہ قدم قدم پر لڑکھڑاتے تھے لیکن روشنی کی ایک کرن بھی ایسی نہ تھی جو راہ میں اجالا کرتی اور ایک بھی ہمسفر ایسا نہ تھا جو کسی نازک موڑ پر ان کے ہاتھوں میں اپنا ہاتھ دے سکتا بلکہ اس کے بجائے ان کے ہمراہیوں اور ہمرکابوں نے ان کے سفر کو دشوار تر بنایا اور راستے میں گڈھے کھود دے۔ ظفر کی محرومیوں کو پے بہ پے نئی کڑیاں ملتی رہیں جو تخت شاہی سے باضابطہ وابستگی کے بعد مضبوط تر ہوتی گئیں اور ان کا غم ایک ایسا گورکھ دھندا بن گیا جو بعض اوقات سلجھانے کی کوشش میں اور الجھ جاتا ہے۔ جنگ آزادی نے سونے پر سہاگے کا کام کیا اور یہ تلخابہ، برق رفتار حالات کے تغیراتی عمل کی زد میں آکر زہر ہلاہل بن گیا

دنیا امید پر قائم ہے، چنانچہ جنگ آزادی کے سپاہیوں کی قیادت قبول کرتے وقت یقیناً

نہیں تو کسی نہ کسی حد تک ظفر کے ذہن میں یہ تصور ضرور انگڑائیاں لے رہا ہوگا کہ وہ ظفریاب ہو کر "بہادر شاہ" بن سکتے ہیں حالانکہ انھیں اس کی کوئی حرص یقیناً نہیں ہوگی لیکن بقدرِ پیمانہ تخیل، سرورِ خودی کے وجود سے انکار بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ فطرتِ بشری کے منافی ہے اور اہلِ ہند کی خواہش بھی تقریباً یہی تھی۔ وہ قیدِ فرنگ سے آزاد ہو کر اس پرچم کی چھاؤں میں پناہ لینا چاہتے تھے جو ان کے سروں پر صدیوں سے سایہ فگن تھا لیکن اس آتشیں تحریک کی پسپائی کے بعد بہادر شاہ ظفر کا ساتھ غالباً موہوم سے موہوم امید نے بھی چھوڑ دیا ہوگا۔ تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ کیسی زندگی ہوگی جو خوشی و خوش دلی کے چھینٹوں سے تو خالی تھی ہی، آس کی شبنم سے بھی محروم ہو گئی۔ اس کے بعد نہ صرف یہ کہ وہ حکمراں کے بجائے ایک قیدی ہو گئے بلکہ انگریزوں کی بربریت نے اس قید کے لئے رنگون جیسے دور افتادہ مقام کا انتخاب کیا جہاں نہ کوئی ہمنوا تھا نہ کوئی ہم نفس، مونس نہ مددگار، ظفر تھے اور محتاجی و بیکسی کا اتحاد، سمندر ایسے تھے وہ حالات جن میں ظفر کی غزلوں کی تخلیق ہوئی۔

ظفر کی قادر الکلامی اپنے دامن میں بڑی وسعت اور رنگارنگی رکھتی ہے۔ انھوں نے غزل، رباعی، قصیدہ، قطعہ، مستزاد، مخمس، مسدس، نعت، سلام، مرثیہ، دوہا، ہولی، ٹھمری، بھجن، گیت، مجرا، سہرا اور پنکھا سبھی کچھ کہا لیکن ان کی سخنوری میں اساسی حیثیت غزل ہی کو حاصل ہے جس کی تعمیری ہیئت کی استواری میں عشقیہ اور متصوفانہ خیالات کے علاوہ سیاسی رنگ آمیزی کا بڑا حصہ ہے اور اس سے مفریا اجتناب کی کوئی صورت غالباً ظفر جیسے آدمی اور شاعر کے لئے تھی ہی نہیں کیونکہ سیاسی تغیرات و کوائف سے تعلق رکھنے والے خارجی مضامین ایک اعتبار سے ان کی زندگی و شاعری میں داخلیت کے مترادف نظر آتے ہیں۔ قلعہ معلی کی اندرونی حدود سے لے کر پورے ہندوستان کی سیاسی فضا ظفر کی زندگی سے عمیق ربط رکھتی تھی، اس تلاطم سے اٹھنے والی ہر موج قلعۂ معلی کی دیواروں سے ٹکراتی اور شگاف کی شکل میں ایک گہرا نقش چھوڑ جاتی تھی۔ ایک معنی میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ان کے داخلی حالات کی تشکیل ایک حد تک خارجی اثرات کے تحت ہوتی تھی اور اس طرح ان کی لوحِ سخن پر جو نقوش و خطوط ابھرتے تھے، ان کے آب و رنگ میں بعض اوقات غمِ روزگار کی کارفرمائی بڑی گہری ہوتی

تھی، یہ اور بات ہے کہ ان پر غزلیہ روایات کا رنگین آنچل ہوتا تھا۔ یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ ظفر ہر غم کو غم جاناں بنا کر دشواریٔ حیات کو آسان کرنے کے قائل تھے لیکن یہ ضرور ہے کہ وہ اپنے غموں پر عموماً غم جاناں کی نقاب ڈالے ہوئے ملتے ہیں، اگرچہ یہ اندازِ قد اس کی پردہ دری کرتا رہتا ہے مثلاً چند شعر درج ذیل ہیں:

نہیں پرواز کی صیاد بال و پر میں جب طاقت — قفس میں ہم اسیروں کی رہائی گر ہوئی تو کیا
ٹھہرا ہوا جو پاؤں ٹھکانے سے اٹھ گیا — دل بھی قسم ہے ایک زمانے سے اٹھ گیا
مر گئے آخر پھڑک کر دام سے چھوٹے نہ ہم — دل کی دل ہی میں تمنائے رہائی رہ گئی
اے ظفر ہے دیکھ کھٹکا باغباں کا کس قدر — باغ میں بلبل کی آج آواز بھی آتی نہیں
ہم نے اس ہستی میں رہ کر وہ اٹھا رنج و غم — جو روانہ ہو گئے سوئے عدم اچھے رہے
سینہ میں اک دھواں کئی بار اٹھ کے رہ گیا — نکلا نہ میرے دل کا غبار اٹھ کے رہ گیا
دنیا میں بلا سے اگر آرام نہ پایا — ہم نے یہی پایا کہ برا نام نہ پایا

ظفر کی دنیا میں چمن و زنداں، صیاد و بلبل اور قفس و آشیاں جیسی علامات اپنے روایتی معنوں سے گذر کر ایک ایسے مفہوم و تاثر کی تخلیق کرتی ہیں جس کی آڑ میں حقائق و واقعات کی نیرنگیاں اور سنگینیاں سانس لیتی ہوئی ملتی ہیں نیز ان میں ظفر کی روح کسمساتی اور دل دھڑکتا ہوا پایا جاتا ہے۔ چنانچہ ظفر کی شاعری کا یہ حصہ تاریخ کے ایک اہم باب کی شکل رکھتا ہے۔ فرق محض اس قدر ہے کہ تاریخ میں تفصیل و تشریح ہوتی ہے اور اس میں کنایات و استعارات کی معنی آفرینیاں ہیں جو بایں لحاظ غور طلب ہیں کہ ان میں وہ باتیں بھی مل جاتی ہیں جنھیں تاریخ کا دامن کسی وجہ سے سمیٹ نہیں سکا۔

ظفر کے تغزل میں کرب و اضطراب اور سوز و التہاب کی نمایاں و پنہاں لہروں سے جو تاثر پیدا ہوتا ہے، وہ اپنے تیکھے پن کے باوصف میر یا فانی کے غم سے مشابہ یا اس کا ہم پلہ نہیں قرار دیا جا سکتا کیونکہ وہ بسیط و بیکراں ضرور ہے مگر عمیق و رفیع نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ظفر کی شاعری نالہ و شیون سے مغلوب نظر آتی ہے لیکن ان کے آنسوؤں یا نالوں میں ردعمل کی ایک شوخ یا تیز

کیفیت کے علاوہ کوئی فکر مندانہ یا دانشورانہ شعور نہیں ملتا اور ایسے موقعوں پر ان کی شاعری کسی معبر کے جائزے کے بجائے ایک تماشائی کا بیان بن کر رہ جاتی ہے جس میں مشاہداتی تفصیل تو ہوتی ہے لیکن تجربے کی گہرائی نہیں ہوتی۔ ذیل کے چند اشعار سے اس بات کا ثبوت مل سکتا ہے:

تیری گلی سے عاشق زار اٹھ کے رہ گیا — اٹھا تھا ناتواں سا غبار اٹھ کے رہ گیا

نہ پوچھ مجھ سے ظفر تو مری حقیقتِ حال — اگر کہوں گا ابھی تجھ کو میں رلا دوں گا

سنا میں نے کٹی ان کی بھی ساری رات آنکھوں میں — کسی نے میرا افسانہ سنایا کچھ نہ کچھ ہوگا

ہم نے دیکھا ہے جو ستم تیرا — نہیں اب تک سنا کسی نے ہے

ہے بدنصیب اتنا ظفر دفن کے لئے — دو گز زمین بھی نہ ملی کوئے یار میں

ظفر کے سرمایۂ شعری کا ایک بڑا حصہ رسمی ہونے کی بنا پر ناقابل اعتنا ہے۔ اچھے برے اشعار ہر شاعر کے یہاں ملتے ہیں لیکن قدما عموماً انتخاب کے قائل نہیں تھے اور کسی کھوٹے سکے کو بھی اپنے خزینہ سے علیحدہ کرنا پسند نہیں کرتے تھے، اس وضع کی پابندی ظفر کے یہاں پورے طور پر ملتی ہے چنانچہ ان کی شاعری کبھی کبھی مذاق سلیم کے لئے بڑی صبر آزما ہو جاتی ہے لیکن اس کا تاثر جس کے دوش بدوش زبان وبیان کی سلاست، حلاوت اور نفاست کی جادوگری بھی ہے، شاعر کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔ ظفر کو کجکلاہی نہیں لیکن کلاہِ خسروی کا امانت دار ضرور کہا جا سکتا ہے جس کو پس منظر میں رکھ کر ان کی درویشانہ زندگی قدرے عجیب سی معلوم ہوتی ہے لیکن اس سے ان کی طبعی غیر تصنع پسندی کا بھی انکشاف ہوتا ہے، غالباً اسی لئے ان کی شاعری میں بھی بناوٹ کم اور جذبات ومحسوسات کا سیدھا سادہ اظہار زیادہ ہے۔ انھوں نے سنگلاخ زمینوں میں فکر سخن کر کے غیر شعوری طور پر یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ دشواریوں سے انھیں فطری لگاؤ ہے اور اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ انھوں نے ان زمینوں میں بڑے خوشرنگ پھول کھلائے ہیں۔

اردو غزل ابتدا ہی سے تصوف کی پرستار رہی ہے کیونکہ ایک طرف اردو پر فارسی کے گہرے اثرات نے متصوفانہ رجحانات کو فروغ دیا تو دوسری جانب اردو کے بیشتر غزل گویوں

کے تصوف سے عمیق لگاؤ نے غزل میں صوفیانہ خیالات کے اظہار کو ایک روایت کی شکل دے دی جو برابر پروان چڑھتی گئی۔ یہ روایت بہادر شاہ ظفر کی شاعری میں بھی اپنی تمام صفات کے ساتھ جلوہ گر ہے کیونکہ اسے ان کی افتاد طبع سے بھی ایک گونہ فطری مناسبت تھی۔ دکھے ہوئے دلوں اور آلام زمانہ کے ستائے ہوئے ذہنوں کو یوں بھی تصوف کی آغوش میں بڑا سکون ملتا ہے، چنانچہ ظفر کی متصوفانہ شاعری ایک روایت کی حدود سے بڑھ کر ایک حقیقت کے روپ میں ڈھلتی چلی گئی ہے جسے ان کے اپنے محسوسات کی آواز نے زیادہ سنجیدہ بنا دیا ہے، ان کی آواز میں کوئی انفرادی تاثر ہو یا نہ ہو لیکن اس میں ان کی روح کا التہاب اور دل کا اضطراب ضرور چھپا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ ذیل میں چند اشعار درج ہیں جو ان کے تغزل اور تصوف دونوں کی نمائندگی کرتے ہیں:

تجھا جلانا ہی مجھے دوریٔ ساقی سے اگر　　　تو چراغ درِ میخانہ بنایا ہوتا

بھڑکی ہے بے طرح یہ ظفر آج دل کی آگ　　　آگے تو شعلہ سا کئی بار اٹھ کے رہ گیا

بڑا رفیق تھا لیکن تری جدائی میں　　　جدا ہمارا دلِ ناصبور ہم سے ہوا

کیمیا ڈھونڈھتے پھرتے ہیں ظفر اہلِ ہوس　　　دل گداز اپنا کیا جس نے وہ اکسیر ہوا

ہم اس سے دور رہے آپ اپنی غفلت میں　　　وہ اے ظفر نہ کسی وقت دور ہم سے ہوا

بیچ میں پردہ دوئی کا تھا جو حائل اٹھ گیا　　　ایسا کچھ دیکھا کہ دنیا سے مرا دل اٹھ گیا

ظفر آدمی اس کو نہ جانیے گا ہو وہ کیسا ہی صاحب فہم و ذکا
جسے عیش میں یادِ خدا نہ رہی جسے طیش میں خوفِ خدا نہ رہا

خوں بہا ایک نازمیں ہے ادا　　　کشتۂ خنجرِ ادا ہیں ہم

اللہ اللہ ان بتوں کا غرور　　　یہ خدائی نہیں تو پھر کیا ہے

جائے گا دم میں دیارِ یار تک اپنا خیال　　　ورنہ جو جائے گا وہ منزل بہ منزل جائے گا

پستی میں جو دیکھا وہ بلندی میں نہ دیکھا　　　سوجھا جو بلندی میں وہ پستی میں نہ سوجھا

ہر جگہ ایک نیا رنگ ہے اللہ اللہ　　　واہ کیا جلوۂ نیرنگ ہے اللہ اللہ

کیا جانے ظفر کس کو یہ بھیس میں آ ہو کے   صحرا میں ان آنکھوں کی وحشت لئے پھرتی ہے

نصیر، ذوق اور غالب سے شاگردانہ استفادہ کے باوجود ظفر کی غزل گوئی اپنا ایک جداگانہ انداز و مزاج رکھتی ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے کسی کی تقلید نہیں کی یا کسی کا اثر قبول نہیں کیا لیکن اس کے باوجود ان کی غزلوں میں ایک ایسی فضا ملتی ہے جسے ظفر کے علاوہ کسی اور سے ربط نہیں ہو سکتا۔

روایات کے گہرے سائے جن میں وضعدارانہ کشاکش کے دھندلکے بھی شامل ہو جاتے ہیں، ظفر کی آواز پر اس طرح منڈلاتے ہوئے نظر آتے ہیں جس سے یہ احساس یا اندیشہ ہونے لگتا ہے کہ ظفر کبھی کبھی خود اپنی نگاہ میں بھی اجنبی سے رہے ہیں یا کوشش کے باوجود اپنے کر قریب نہیں ہو سکے ہیں ان کے دور کی تاریخ کی روشنی میں اس پر زیادہ حیرت بھی نہیں کی جا سکتی۔ ظفر کے یہاں جرأت یا رنگین کا جو ہر تو پایا جاتا ہے، اس کی ایک وجہ اپنے سے یہ اجنبیت یا دوری بھی ہو سکتی ہے

ظفر کو حوادث اور تغیرات کے جن طوفانی دھاروں پر بہنا پڑا، اس کے ردعمل کا ایک تقاضا ذہنی فرار بھی تھا جو ان کی غزلوں کے دریچہ سے جھانکتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ انھیں دل کا بوجھ ہلکا کرنے کے لئے بعض اوقات اپنی سطح سے نیچے بھی اترنا پڑا ہے جو ان کی بہت بڑی مجبوری تھی ___ مجبوری جس کے گرد ان کی پوری زندگی گھومتی ہے۔

ظفر کا تغزل ان کی متصوفانہ سخن آرائی اور ان کا تصوف ان کی غزل گوئی کی معنوی اور نفسیاتی معاونت اس انداز سے کرتا ہوا نظر آتا ہے جیسے کسی شبستاں میں دو خوش وضع قندیلیں ایک دوسرے پر اپنا لطیف پرتو ڈال رہی ہوں۔ ان کے لہجہ کا تھرتھراتا ہوا گداز ایسی فضا پیدا کرتا ہے جس میں ایک سہمی سہمی سی کراہ گھلی ہوئی ملتی ہے۔ ان کے سوز سے جو ساز اور آنسوؤں کر جو نغمہ جنم لیتا ہے، اس میں حیات کی متضاد حقیقتیں کبھی سلجھی اور کبھی الجھی ہوئی نظر آتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں:

نہیں حال دہلی سنانے کے قابل　　یہ قصہ ہے رونے رلانے کے قابل
اجاڑے لیٹروں نے وہ قصر اس کے　　جو تھے دیکھنے اور دکھانے کے قابل
نہ گھر ہے نہ در ہے رہا اک ظفر ہے　　فقط حالِ دہلی سنانے کے قابل

اور وہ ہر جگہ حال دل کے ساتھ حالِ دہلی بھی سناتے ہوئے ملتے ہیں، دل میں ارمانوں کے لاشے تھے اور دہلی میں زندہ انسانوں کے جنازے۔ دل اور دہلی دونوں معمورے ان کے لئے ویران تھے، اور یہ دہلی ان کے لئے "دو گز زمین کی بھی گنجائش نہ نکال سکی۔ جلاوطنی کے بعد ان کی غزلوں میں کوئے یار، زنداں، گلستاں جیسی علامات کی تکرار شدت اختیار کر لیتی ہے اور الفاظ کے محبس میں ایک طائر مجبور کے پروں کی پھڑپھڑاہٹ علی التواتر گونجنے لگتی ہے یہ ضرور ہے کہ جلاوطنی نے ظفر کی جسمانی و ذہنی اذیتوں میں اضافہ کر دیا لیکن انھیں ایک ایسے کرب سے بھی آشنا کیا جو ان کی شاعری میں ڈھل کر نئے انداز اور نئی دھج سے سامنے آیا ایسا انداز اور ایسی دھج جس نے ظفر کے شاعرانہ خدوخال کو ابھار کر اسے دل کشی و نظر نوازی کی امانت دی اور ان کی غزلوں کو وہ کیفیت عطا کی جس میں ایک جگر گداز شعلگی بھی ہے روح پرور طراوت بھی۔

کوائف جامعہ

مجیب صاحب کا سفر ترکی

ترکی اور ترک قوم سے ہندوستانی مسلمانوں کا جذباتی لگاؤ اور مذہبی تعلق بہت گہرا اور قدیم ہے۔ جب تک ترک قوم خلافت کی امین اور محافظ رہی ہندوستانی مسلمانوں نے اس کی خاطر بڑی سے بڑی قربانی سے بھی دریغ نہیں کیا، مگر جب ترکوں نے خلافت کا بارِ عظیم اٹھانے سے انکار کر دیا اور کمال اتاترک نے خلافت کا سلسلہ ہی سرے سے ختم کر دیا تو ہندوستانی مسلمانوں کو ترکی اور ترک قوم سے وہ تعلق خاطر نہیں رہا جو پہلے تھا اور ترکی اور ترک قوم سے تعلقات کی کیفیت قریب قریب ہی ہوگئی جو دوسرے اسلامی ملکوں سے تھی اور ہندوستان کی آزادی کے بعد اگرچہ سرکاری تعلق میں کوئی فرق نہیں آیا، مگر جب ترکی بغداد پیکٹ اور ناٹو معاہدہ میں شریک ہوا تو ہندوستانی حکومت سے، جو فوجی معاہدوں کے ہمیشہ خلاف رہی ہے اور جس کی سیاست خارجہ کی بنیاد غیر جانبداری پر ہے، وہ گہرا اور پائدار تعلق قائم نہیں ہو سکتا تھا، جیسا مصر اور افغانستان وغیرہ سے ہے۔

ابھی حال میں ہندوستان اور پاکستان میں بدقسمتی سے لڑائی چھڑ گئی تو اس دوران میں اخبارات میں بعض ایسی خبریں شائع ہوئیں، جن سے خیال پیدا ہوتا تھا کہ ہندوستان اور ترکی کے تعلقات میں بگاڑ پیدا ہو گیا ہے۔ پڑوسی ملک ایسے پروپگنڈے کر رہا تھا جس کی وجہ سے خدشہ تھا کہ دونوں ملکوں کے تعلقات اور زیادہ خراب ہو جائیں گے۔ ان حالات میں پروفیسر محمد مجیب صاحب کے سفرِ ترکی پر ممکن ہے بعض لوگوں کو تعجب ہو اور اس کا مقصد سیاسی قرار دیں۔

ترکی سے جامعہ کا بہت قدیم تعلق ہے اور جامعہ کو اس کا فخر حاصل ہے کہ اس نے ترکی کے مشہور عالموں، رہنماؤں اور مجاہدوں کو توسیعی لکچر کی دعوت دے کر دونوں ملکوں میں علمی اور تہذیبی تعلقات استوار کیے۔ سب سے پہلے ۳۲ء میں ترکی کے مشہور مجاہد حسین رؤف بے تشریف لائے۔ اس کے بعد ۱۹۳۳ء میں ڈاکٹر عصمت وہبی تشریف لائے اور جامعہ میں "اسلام کا عروج و زوال" کے عنوان پر چار لکچر دیے، سب سے آخر میں ۱۹۳۵ء میں مشہور اہل قلم اور انقلابی رہنما خالدہ خانم تشریف لائیں اور ترکی میں "مشرق و مغرب کی کشمکش" کے عنوان پر آٹھ لکچر دیے جو انگریزی اور اردو میں کتابی صورت میں اسی وقت شائع ہو گئے تھے۔

اب آزادیٔ وطن کے بعد شیخ الجامعہ پروفیسر محمد مجیب صاحب کو ترکی کا دورہ کرنے اور انقرہ اور استنبول کی یونیورسٹیوں میں لکچر دینے کی دعوت دی گئی۔ یہ دعوت پچھلے سال آخر جولائی میں دی گئی تھی۔ پروگرام کے سلسلے میں خط وکتابت ہو رہی تھی کہ ستمبر میں ہند پاک کی لڑائی چھڑ گئی۔ لڑائی کے دوران ترکی حکومت کے بعض رجحانات کی بنا پر، جو اخبارات میں شائع ہو رہے تھے، مجھے ذاتی طور پر اندیشہ تھا کہ شاید یہ سفر پایۂ تکمیل کو نہ پہنچ سکے گا، مگر یہ دیکھ کر خوشی ہوئی کہ خط وکتابت کا سلسلہ برابر جاری رہا اور بالآخر دورے کی تاریخیں اور تفصیلات طے پا گئیں۔ چنانچہ ۳۱ مارچ کو پروفیسر محمد مجیب صاحب تین ہفتے کے دورے پر روانہ ہوئے پہلی اپریل کی شام کو انقرہ پہنچے۔ اسی روز وہاں عید منائی گئی تھی۔ لوگوں سے عید ملنے کے بعد موصوف نے انقرہ، اس کے بعد قونیہ، استنبول اور بورسہ (قدیم نام بروسہ) کے علمی اور تہذیبی مراکز اور تاریخی عمارتیں اور مقدس مقامات دیکھے۔ اس مختصر دورے کے بعد ۲۱ اپریل کو موصوف واپس تشریف لائے اور اسی روز انجمن اساتذہ کے ایک استقبالیہ میں اپنے سفر کے حالات اور تاثرات بیان کئے۔ ہماری درخواست پر موصوف نے مضمون لکھنے کا وعدہ کیا ہے، جسے انشاء اللہ آئندہ کسی اشاعت میں پیش کیا جائے گا۔

(عبداللطیف اعظمی)

معذرت

دسمبر ۱۹۶۵ء کے شمارے میں جناب رشید احمد صاحب کے نام سے ایک نظم شائع ہوئی ہے، نظم کا عنوان ہے "حسنِ اعتماد"، یہ نظم دراصل جناب روشن صدیقی صاحب کی ہے جو "اعتماد" کے عنوان سے آج سے کوئی تیس بتیس سال قبل "نگار" لکھنؤ میں شائع ہوئی تھی۔ رشید احمد صاحب سے خط وکتابت کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ انھوں نے ایک غلط فہمی کی بنا پر یہ نظم اپنے نام سے شائع کرنے کو بھیجی تھی، وہ اپنی اس افسوسناک فروگزاشت پر جناب روشن صدیقی صاحب سے معذرت خواہ ہیں۔

(مدیر)

طابع وناشر: عبداللطیف اعظمی مطبوعہ: یونین پریس دہلی ٹائیٹل: دیال پریس دہلی

جون ۴۶

جامعہ

جامعہ ملیہ اسلامیہ، دہلی

جامعہ

سالانہ چندہ
چھ روپے

قیمت فی پرچہ
پچاس پیسے

جلد ۵۳	بابت ماہ جون ۱۹۶۶ء	شمارہ ۶

فہرست مضامین

مجلس ادارت

پروفیسر محمد مجیب | ڈاکٹر سید عابد حسین
ڈاکٹر سلامت اللہ | ضیاء الحسن فاروقی

مدیر: ضیاء الحسن فاروقی

خط وکتابت کا پتہ

رسالہ جامعہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

پروفیسر محمد مجیب

خطبۂ افتتاحیہ

(۸، ۹، ۱۰ مئی کو دہلی میں ہندوستان کی یونیورسٹیوں کے اردو استادوں کی آل انڈیا کانفرنس منعقد ہوئی تھی، جس کا افتتاح کرتے وقت پروفیسر مجیب صاحب نے حسب ذیل خطبہ پڑھا۔)

جناب صدر۔ خواتین اور حضرات۔

اس کانفرنس کا افتتاح میرے سپرد کر کے میری بڑی عزت افزائی کی گئی ہے مگر میں محسوس کرتا ہوں کہ کانفرنس کی نوعیت اور مقصد کو دیکھتے ہوئے میں اس عزت کا ہرگز مستحق نہیں ہوں۔ یونیورسٹیوں کے نظم اور طریق کار سے مجھے کافی واقفیت نہیں ہے۔ میرا اپنا مضمون تاریخ ہے اردو نہیں ہے اور میری ادبی معلومات بہت ناقص ہیں۔ لیکن شاید اس وجہ سے کہ میرا جامعہ ملیہ اسلامیہ سے تعلق ہے اور جامعہ ان تعلیم گاہوں میں سے ہے جنھوں نے سب سے پہلے اردو کو ذریعہ تعلیم بنانے کا ارادہ کیا۔ کانفرنس کے منتظموں نے مناسب سمجھا کہ کانفرنس کا افتتاح کرنے کا اعزاز مجھے بخشا جائے۔ میں اس لئے کانفرنس کے منتظموں اور خاص طور سے جناب خواجہ احمد فاروقی کا بہت ممنون ہوں۔

یہ سوال کہ ہندوستان میں اردو کی حیثیت کیا ہے اور کیا ہونا چاہئے بہت پرانا ہے اور تیس سال سے ایک اہم سیاسی مسئلہ بن گیا ہے۔ جمہوری حکومت میں کسی معاملے کی اہمیت تسلیم نہیں کی جاتی جب تک کہ وہ ایک سیاسی مسئلہ نہ ہو جس کا طے کرنا ناگزیر ہو جائے۔ اس لئے ان لوگوں کی شکایت نہیں کی جا سکتی جنھوں نے تیس برس پہلے اردو کو اس کا حق دلانے کے لئے ایک

معاملہ کو جو دراصل تہذیب کا معاملہ ہے سیاسی رنگ دے دیا۔ بد قسمتی سے ملکی سیاست نے اسی دوران میں ایسے پلٹے کھائے کہ اردو کا مستقبل ایک سیاسی مطالبے کے ساتھ الجھا دیا گیا جس سے اس کا کوئی تعلق نہ تھا اور اس کی سزا ہم اب تک بھگت رہے ہیں۔ اب بھی شاید یہ ممکن نہیں ہے کہ اردو کو اس کا حق سیاسی تدبیریں اختیار کئے اور سرکاری حلقوں میں معاملے کی پیروی کئے بغیر دلوایا جا سکے۔ مگر اس کانفرنس کا مقصد علمی اور تعلیمی ہے سیاسی نہیں ہے اور ہمیں ان طریقوں پر غور کرنا ہے جن کے ذریعہ بدلتے ہوئے حالات میں اردو ترقی کر سکتی ہے اور اپنا علمی اور تہذیبی منصب پورا کر سکتی ہے۔

اردو کا منصب کیا ہے۔ یہ اس کی تاریخ سے معلوم ہو جاتا ہے۔ اردو اس وقت وجود میں آئی جب بیگانگی اور تعصب کی برف ان دلوں کی گرمی سے پگھلی جو ایک دوسرے کے قریب آنا چاہتے تھے۔ بیگانگی اور تعصب کسی ایک زمانے کی خصوصیتیں نہیں ہیں۔ یہ ہر وقت پیدا ہوتی رہتی ہیں اور انھیں پگھلانے کے لئے ہمیشہ محبت بھرے دلوں کی گرمی درکار ہوتی ہے۔ اردو نے صوفی کی مدد کی جو اسلام کی تعلیمات کو عوام تک پہنچانا اور ان میں سچا روحانی ذوق پیدا کرنا چاہتا تھا۔ اردو شاعر کو محفل میں لے آئی۔ اس نے شمعیں روشن کیں۔ نظر کو حسن کا آشنا بنایا۔ عشق اور وفاداری کے چرچے کئے۔ تخیل کو دیر و حرم کی بندشوں سے چھڑایا۔ مسلمان کو صنم پرستی سکھائی۔ وفا شعار برہمن کو کعبہ میں سپرد خاک ہونے کا مستحق ٹھہرایا۔ اردو آزادی کی زبان ہے۔ صرف اس آزادی کی نہیں جو انسان کا حق مانی جاتی ہے بلکہ اس آزادی کی بھی جو ایک انسان انسانیت کے احترام میں دوسرے کو دیتا ہے۔ اردو پیار کی عشق کی زبان ہے۔ اس کا پیار ماں کا سا پیار ہے وہ صرف اپنوں کو اپنے پاس نہیں رکھتی غیروں کو بھی اپنا لیتی ہے۔ عرب اور عجم یعنی عربوں اور ایرانیوں کا کتنا اختلاف رہا ہے مگر اردو میں عربی اور فارسی کے لفظ اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے سب ایک ہی ماں کی اولاد ہیں۔ ترکوں نے ہندوستان میں اپنی حکومت قائم کی اور حکومت لڑ کر، خون بہا کر، عداوتیں پیدا کر کے قائم ہوتی ہے لیکن اس میں چکی، توے، لگن اور سینی کا کوئی قصور نہیں ہے اور ایسے اعدا

لفظ اردو نے ترکی سے لے لئے۔ پرتگالیوں نے سولھویں صدی میں ہندوستان کی دو تین بندرگاہوں پر قبضہ کیا۔ ان کا طریقہ بہت وحشیانہ تھا اور ہندوستان نے آزاد ہونے کے بعد پرتگالی حکومت کے آثار مٹا دیئے۔ اردو میں پرتگالی زبان کے لفظ ہیں جنھیں ترک کر دینے کا خیال کسی اردو بولنے والے کو نہ ہوا۔ انگریزی راج کی وجہ سے اردو کی ترقی میں بڑی رکاوٹیں ہوئیں۔ پھر بھی اس نے انگریزی سے کوئی عداوت نہیں برتی۔ انگریزی کے لفظ بے تکلفی سے اپناتی رہی۔ اردو اور ہندی کا معاملہ یہ ہے کہ اردو پہلے ہندی کہلاتی تھی اور اب ہندوستانی اس کی عام فہم شکل کا نام ہے۔ اس میں اور ہندی میں اب جو فرق ہے وہ انیسویں صدی کے شروع میں زبردستی پیدا کیا گیا۔ یہ فرق ایک اصول اور روایت بن گیا ہے اور اسے قائم رکھنے کے لئے لوگ اپنے علم اور ذوق کو محدود رکھتے ہیں ورنہ اس کے مٹنے میں کوئی دشواری نہیں۔ اردو استانی نہیں، ماں ہے۔ وہ ہر قسم کے مذاق اور شوق کو فروغ پانے کا موقع دیتی ہے۔ الہلال اور رانی کیتکی دونوں کی زبان اردو ہے۔ اور اسی سال ایک ناول کو جس کے بیشتر مکالمے پنجاب کی دیہاتی بولی میں ہیں اردو کی تصنیف مان کر انعام دیا گیا ہے۔ اردو کے شاعروں پر اعتراض کیا گیا ہے کہ ان کی تشبیہوں اور استعاروں میں ہندوستانی رنگ کم اور فارسی زیادہ ہے۔ بے شک اردو میں ہندی پر فارسی کی قلم لگا کر بڑی کیفیتیں پیدا کی گئی ہیں لیکن اگر قلم لگانے کا دستور غلط ہے تو ہمیں وہ پھل نہ کھانے چاہئیں جن میں ذائقہ قلم لگا کر پیدا کیا گیا ہے اور ان پھولوں کے رنگ و بو سے انکار کرنا چاہئے جو چشمے لگانے کا نتیجہ ہیں۔ اعتراض کا ایک مطلب یہ بھی نکلتا ہے کہ گل اور بلبل صحرا اور لالہ زار، میخانے اور صنم کدے، صراحی اور پیمانے، کارواں اور منزل کا ذکر مناسب نہیں۔ اور اس دل کو تو بیچ سے نکال ہی دینا چاہئے جو ایک عالم کے سر بلا لایا ہے۔ اردو شاعری پر یہ الزام لگایا گیا ہے کہ وہ ہم کو حسن اور عشق کے معاملوں میں مبتلا رکھتی ہے کام کی باتیں نہیں سوچنے دیتی۔ ترقی پسندوں نے بڑے جتن کئے کہ اردو عوام کے جذبات بیان کرنے کا ذریعہ بنے اور انھیں نمایاں کامیابی ہوئی۔ مگر اب دیکھئے تو جسے ترقی پسند اپنی کامیابی سمجھتے ہیں وہ دراصل اردو شاعری کی کامیابی ہے۔ حالات بدل گئے ہوں، سیاست کے

رنگ پھیکے پڑ گئے ہوں، اردو نے ترقی پسندوں کا ساتھ نہیں چھوڑا ہے اور ان کے جمالیاتی ذوق کے مطالبوں کو اس دریا دلی سے پورا کرتی رہی ہے کہ اب وہ بھی ایک نئے انداز سے اسی حسن و عشق کی باتیں کرنے لگے ہیں جو اردو زبان کے مزاج میں ہے۔

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ عالم اردو کے فیض سے محروم رہے۔ سر سید کی آثار الصنادید میں دیکھ لیجئے کہ اردو کس طرح آثار قدیمہ کا حق ادا کر سکتی ہے جس سے اسے کبھی کوئی مطلب نہ تھا۔ تہذیب الاخلاق میں دینیات کے مسائل اس وضاحت سے بیان ہوتے دیکھ لیجئے جس کی ضرورت ہر اس عالم کو ہوتی ہے جو غلط فہمی کی گنجائش نہیں چھوڑنا چاہتا۔ اردو اس پر بھی رضامند ہو گئی کہ دینیات کے عالم زیب و زینت کی ہر چیز کو ناجائز قرار دے کر اس کو شرعی لباس پہنائیں۔ اس کے لئے یہ کافی تھا کہ مولوی نذیر احمد دینیات کے مسائل دلی کے محاوروں میں سمجھائیں اور زبان کا حق ادا کر دیں۔ مولانا آزاد کا ساتھ دینے کے لئے اردو خطیبانہ جوش کا خزانہ بن گئی۔ مگر رفتہ رفتہ وہ انھیں عوام کی طرف کھینچ لائی اور ان کی تحریروں اور تقریروں کو عام فہم زبان کے مثالی نمونے بنا دیا۔ ہم لوگ بھی جو اردو کے ذریعے نئے علوم کی تعلیم دینا چاہتے ہیں اپنے مقصد میں ضرور کامیاب ہوں گے اگر ہم نے اردو کے مزاج کا خیال رکھا اور اسے کسی دوسری زبان کے محاوروں کا پابند نہ کرنا چاہا۔

اردو ہمارے لئے بہت کچھ کر چکی ہے اور کر سکتی ہے۔ اب میرے نزدیک اصل سوال یہ ہے کہ خود ہمیں اردو سے محبت ہے یا نہیں اور ہے تو کتنی ہے۔ اس سوال کا صحیح جواب دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم سوچیں کہ محبت ہونے کی علامتیں کیا ہیں۔ مثلاً کیا غیروں سے نفرت اور گریز کرنا اپنوں سے محبت کا ثبوت ہے۔ ہر ملک کے لوگ وطن کی محبت کا دم بھرتے ہیں۔ ان کے دلوں میں خودستائی اور غیروں سے نفرت کے سوا کچھ نہ ہو پھر بھی ان کے دعوے کی تردید نہیں کی جا سکتی۔ اس لئے کہ اس میں بے پناہ شدت ہوتی ہے اور دلوں کا حال کسی کو معلوم نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے سچے اور مصلحت اندیش قوم پرست ایسے دعوے کرنے والوں کی پیٹھ ٹھونکتے ہیں ان کی ہاں میں ہاں ملاتے ہیں مگر ان پر بھروسا نہیں کرتے۔ ایک اور مثال لیجئے کیا وہ شخص جو کسی عادت، زندگی کے

کسی دستور کا پابند ہے اور اس سے محبت رکھنے کا دعویٰ کرتا ہے مگر آزادی کی ذمہ داریوں سے گھبراتا ہے اپنی عادت، اپنی زندگی کے دستور سے سچی اور قابل اعتبار محبت رکھتا ہے۔ اس کا ایک جواب وہ ہے جو شیخ عین القضاۃ ہمدانی نے دیا تھا کہ عادت پرستی بت پرستی ہے یعنی عادت کا غلام خدا کا نیک بندہ نہیں ہو سکتا۔ اسے بت پرست سمجھنا چاہیئے۔ دیندار وہ ہے جو آزاد ہو۔ گویا عادت اور زندگی کے دستور سے سچی محبت اور چونکہ ہمیں اردو سے بحث ہے اردو سے سچی محبت اسی کو ہے جو نظام تعلیم اور نصاب کا بندہ نہ ہو اور اردو کو رواج دینے کی ایک صورت قابل عمل نہ رہے تو اس کی نئی صورتیں پیدا کرے۔

ان اصولی باتوں کے علاوہ محبت کی جانچ کا ایک اور طریقہ بھی ہے جس پر یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا معیار خالص اخلاقی اور بہت اونچا ہے۔ یہ ہے انسان کے عمل کو دیکھنے کا سیدھا سادا طریقہ۔ اردو سے محبت رکھنے کا کوئی دعویٰ کرے تو یہ دیکھئے کہ حکومت اور ہندی کے سرپرستوں اور حامیوں کی شکایت کرنے کے علاوہ اس نے اردو کی کتنی اور کیسی خدمت کی ہے۔ اس لیئے کہ اصل خطرہ حکومت کی طرف سے نہیں ہے۔ چیکوسلوواکیہ میں چک زبان قریب ایک ہزار سال تک زندہ رہی۔ اگرچہ حکومت کی طرف سے اس کی تعلیم کا کوئی انتظام نہ تھا اور چک بولنے والوں کا فائدہ اس میں تھا کہ وہ اپنی زبان بھول جائیں اور جرمن سیکھیں۔ ہندوستان میں اس وقت ایسے لوگ ضرور ہوں گے جو کہتے ہیں کہ اردو کوئی زبان نہیں ہے یا اچھی زبان نہیں ہے۔ باقی سب اردو کی قانونی حیثیت اور اس کی خوبیوں کو تسلیم کرتے ہیں اور ایسے لوگوں کی تعداد بڑھتی جا رہی ہے جو چاہے خود اردو نہ جانتے ہوں مگر سمجھتے اور کہتے ہیں کہ اردو کو اس کا حق نہیں دیا جا رہا ہے اور یہ حق اسے ضرور ملنا چاہیئے۔ اب اگر اردو ترقی نہ کرے یا اسے اور نقصان پہنچے تو اس میں قصور انہیں لوگوں کا ہوگا جو اردو سے محبت رکھنے کا دعویٰ کرتے ہیں اور یہ دھوکا پیدا کرتے ہیں کہ دعوے کی شدت اس کے صحیح ہونے کا کافی ثبوت ہے۔

اردو سے محبت کرنے والے ایسے لوگ بھی ہیں جو اسے ایک خاص مذہب اور معاشرت

سے وابستہ سمجھتے ہیں اور ان سے الگ اس کے وجود کا تصور ہی نہیں کر سکتے۔ ایسے لوگ سیاسی حالات کے بدلنے سے مایوس ہو گئے ہیں اور دوسروں کو بھی مایوس ہونے پر مجبور کرنا چاہتے ہیں گویا یہ اردو کا فاتحہ پڑھ کر صبر کر چکے ہیں۔ میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ انھیں اردو سے محبت نہیں ہے مگر ان کی ذہنیت اور ان کا عمل اردو کے مفاد کے سراسر خلاف ہے۔ اگر ہم دین اور تہذیب کو کسی قوم یا جماعت کی جائداد یا کسی ایک دور کی خصوصیت نہیں مانتے، انسان کا حق اور اس کی زندگی کا ابدی سرمایہ سمجھتے ہیں تو ہم پر ان فاتحہ پڑھنے والوں کا کوئی اثر، ان کے الگ ہو جانے کا کوئی غم نہ ہوگا۔ اس کا میں آپ کو یقین دلانا چاہتا ہوں کہ ان لوگوں کے باوجود اردو زبان باقی رہے گی اور ترقی کرتی رہے گی۔

اس کانفرنس میں آپ اردو کو ترقی دینے کی ان صورتوں پر غور کریں گے جو یونیورسٹیوں میں تعلیم دینے والے استادوں کے لئے ممکن اور مناسب ہیں۔ مجھے ذاتی طور پر خاص دلچسپی اس مسئلہ سے ہے کہ اردو کے استاد کا سماج میں کیا منصب ہے اس لئے کہ بڑی حد تک اردو کے مستقبل کا دارومدار اسی پر ہے۔

جہاں تک میں اندازہ کر سکا ہوں اردو پڑھانے والوں پر آج کل بےچینی کی کیفیت طاری ہے۔ اردو کا استاد دیکھتا ہے کہ کشمیر، پنجاب، راجستھان، اترپردیش اور بہار میں جہاں اردو بولنے والوں کی تعداد زیادہ ہے۔ ش، ق درست رکھنے کی کوئی پروا نہیں اور اردو کے محاوروں کا کوئی لحاظ نہیں کیا جاتا۔ بہاریوں کا لہجہ اور ان کے محاورے ایسے ہیں کہ وہ بےتکلفی سے گفتگو کرتے ہیں تو دلی اور لکھنؤ والے ان کی زبان سمجھ ہی نہیں پاتے۔ ان پانچ چھ علاقوں کے باہر چند شہروں کو چھوڑ کر اردو بولنے والے بہت کم ہیں اور جو ہیں ان کا تلفظ بہت غلط اور ادبی ذوق بہت پس ماندہ ہے۔ اب اردو کا استاد کیا کرے۔ وہ اپنی دنیا الگ بنا ہی نہیں سکتا دلی اور لکھنؤ میں وہ شرمندہ۔ مدراس اور میسور میں وہ ہم جنسوں کے لئے تڑپتا رہتا ہے۔ بہت سے استادوں سے بات کیجئے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ تہذیب کی کسی بستی کے رہنے والے تھے

جس کا پتہ اب انھیں نہیں ملتا۔ گویا تند ہوا نے انھیں جلاوطن کر دیا ہے اور انھیں کچھ خبر نہیں کہ ان کی جلاوطنی کی مدت کب پوری ہوگی۔

جب تک یہ کیفیت طاری رہے گی اردو کا استاد کچھ نہ کر سکے گا۔ اسے تو یہ سمجھنا چاہیئے کہ جیسے اردو کا وطن پورا ہندوستان ہے ویسے ہی اس کا وطن ہر وہ علاقہ ہے جہاں کسی صورت سے اردو کی تعلیم دینا اس کے سپرد کیا گیا ہے۔ اسے ہر وقت یاد رہنا چاہیئے کہ اردو بہت سی زبانوں کے ملنے سے بنی ہے۔ اس کا منصب الگ کرنا اور الگ رکھنا نہیں ہو سکتا۔ ملنا اور ملانا ہی ہو سکتا ہے اور ملنے اور ملانے کی اپنی شرطیں، اپنے آداب ہیں جن کا تعلق انسان کی نفسیات سے ہے۔ آدمی سب سے زیادہ اپنے آپ کو پسند کرتا ہے۔ اس کے بعد ان لوگوں کو جو اسے پسند کرتے ہوں اور پھر کہیں جا کر سوچتا ہے کہ جو لوگ اسے پسند کرتے ہیں ان میں اور کیا خوبیاں ہیں۔ اردو کا استاد اس عام حقیقت کو سامنے رکھے تو وہ گرد و پیش کے لوگوں کو محسوس کرائے گا کہ اس میں ان کی مزاج شناسی اور قدردانی کی صلاحیت ہے اور وہ ان کے قریب آنا چاہتا ہے۔ اس کے لئے صبر اور موقع شناسی کی ضرورت ہوگی۔ لیکن جب اردو کام نکالنے کے لئے نہیں بولی جاتی بلکہ ایک تہذیب کی حامل ہے تو اردو کے استاد کے ذریعہ اس تہذیب کو پھیلنا چاہیئے۔

جیسے اردو کا استاد دوسری زبانیں بولنے والوں سے الگ نہیں رہ سکتا ویسے ہی وہ اردو ادب کو اپنا خاص میدان سمجھ کر باقی معلومات کو اپنے لئے غیر ضروری نہیں ٹھہرا سکتا۔ ظاہر ہے کسی شخص کے لئے علم پر حاوی ہونا ممکن نہیں۔ یہاں بات صرف شوق اور نظر کی ہے۔ ایک نظر وہ ہوتی ہے جو فقط اپنے مطلب کی چیز کو دیکھنا چاہتی ہے اور اس طرح باقی تمام چیزوں پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ ایک نظر وہ ہوتی ہے جس کے لئے ہر چیز اس کے مطلب کی چیز ہوتی ہے۔ جو شوق کو ہر وقت تازہ اور علم کی پیاس کو ہر وقت تیز رکھتی ہے۔ یہ نظر تہذیب کی نظر ہے اور یہی اردو کے استاد کی ہونی چاہیئے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ مجھے درختوں اور پھولوں، پرندوں اور جانوروں۔ موسیقی اور مصوری۔ آلات اور مشینوں کے بارے میں کچھ معلوم نہیں۔ اس لئے کہ میرا مضمون اردو ادب ہے۔ وہ یہ بھی نہیں کہہ

سکتا کہ مجھے دوسرے علوم سے واقفیت نہیں۔ میں یہ نہیں جانتا کہ ٹکنولوجی کیا ہے اور نظری طبعیات کیا۔ مجھ سے تو اردو نظم و نثر کے بارے میں گفتگو کیجئے۔ ہمیں اس وقت اردو کو جدید علموں کا ذریعہ تعلیم بنانا ہے اور اردو کی علمی اور درسی کتابوں کا سرمایہ بڑھانا ہے۔ ایسی صورت میں یہ کیسے مناسب ہوگا کہ اردو کا استاد علمی کام کرنے والوں کو اپنی مدد سے محروم کر دے۔

آپ پوچھیں گے کہ اردو کے استاد پر یہ ساری ذمہ داریاں لاد دینے کے کیا معنی ہیں جب اس کا معمول کا کام کسی دوسرے استاد سے کم نہیں ہوتا۔ شکایت بجا ہے مگر کیا کیا جائے۔ حیوان سبھی استاد پیدا کر سکتے ہیں انھیں ناطق بنانا زبان کے استاد کا منصب ہے۔ اردو کا استاد اپنے فرائض منصبی ادا نہیں کر سکتا اگر وہ اپنے آپ کو مثالی تہذیب کا ایک نمونہ نہ سمجھے اور اس تہذیب کا پرچارک نہ ہو۔ کسی کو کیا معلوم ہوگا کہ آداب گفتگو کیا ہیں جب تک کہ وہ کسی کو انھیں برتتے نہ دیکھے کسی کو محاوروں اور زبان کی لطافت کا کیسے اندازہ ہوگا جب تک کہ اسے اچھی اور بے تکلف اردو سننے کا موقع نہ ملے۔ جو اپدیش معمولاً دیے جاتے ہیں ان کا مصرف اور فائدہ فوراً سمجھ میں آجاتا ہے مگر کوئی ایسا بھی تو ہونا چاہیئے جو غم عشق کی پاکی اور رنگینی اور تخلیقی جلووں کو قریب سے نہیں تو دور سے دکھادے۔ کامیاب اور مشہور ہونے کی خواہش سبھی کو ہوتی ہے۔ اس خواہش کو بڑھا کر ایک حوصلہ بنا دینا کچھ مشکل نہیں مگر ان حوصلوں کے پورے ہونے سے سچی تہذیب نہیں پیدا ہوتی۔ تہذیب کے لئے انسان اور انسانیت کا تصور نظر میں ہونا چاہیئے اور اردو کے استاد کا منصب ہے کہ اردو شاعری میں شخصیت کا جو تصور پیش کیا گیا ہے اس کو منظر عام پر لے آئے۔ میں ہرگز یہ نہیں کہتا کہ تہذیب اور شخصیت کا تصور صرف اردو ادب میں ملتا ہے۔ میرا کہنا صرف یہ ہے کہ یہ اردو شاعری میں ملتا ہے اور ہندوستانیوں کو اس کی قدروں سے واقف کرنے کے لئے یہ کافی نہیں ہے کہ مشاعروں کا انتظام کیا جائے۔ یہ اردو کے استاد کا کام ہے کہ وہ سوچے کہ اردو کی مخصوص تہذیبی قدروں کو عام قدریں کیسے بنایا جا سکتا ہے۔ جلسوں اور کانفرنسوں کے ذریعے اس کا احساس دلایا جا سکتا ہے اور دوسرے لوگ بھی اس کام میں شریک ہیں لیکن اردو کے استاد کی اپنی اور الگ ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے تہذیبی فرائض ادا کرنے کی تدبیریں سوچے۔ اگر اردو سے اس کو سچی محبت ہے تو یہ محبت کارگشا اور سحر ساز بن جائے گی۔

علی جواد زیدی

اردو ادب کی تاریخ؟؟

ممکن ہے کہ آج میں جو کچھ عرض کرنے جا رہا ہوں اُسے بعض حضرات "سنسنی خیزی" پر محمول کریں لیکن میں یہ بات بہت سنجیدگی سے اور سوچ سمجھ کر کہہ رہا ہوں کہ آج تک اردو ادب کی کوئی تاریخ اردو میں نہیں لکھی گئی ہے۔ آپ کہیں گے کہ یہ تو بدیہیات سے انکار ہے۔ کئی تاریخیں لکھی جا چکی ہیں، چھپ چکی ہیں۔ اُن کے خلاصے اور تنقیدیں تک کتابی شکل میں بازاروں میں آ چکی ہیں اور ہندوستان کے مدرسوں اور یونیورسٹیوں کے نصاب درس میں شامل ہیں۔ اِن کے لکھنے والے اردو کے مانے اور جانے ادیب ہیں، پھر میں ایسی بات کہنے کی جسارت کیسے کر رہا ہوں۔

اس کو سمجھنے کے لئے سب سے پہلے 'تاریخ ادب' کے نظریے پر نظر کرنے کی ضرورت ہو گی۔ تاریخ کا ایک مفہوم تو وہ ہے جس کا تعلق تقدم و تاخر زمانی سے ہے، لیکن تاریخ صرف زمانے کی ترتیب کے ساتھ واقعات کے ذکر کا نام نہیں ہے۔ اگر یہ ترتیب زمانی بھی نہ ہو تو رہ کیا جاتا ہے؟ بہرحال، ہر واقعہ زمان و مکان کی قیدوں میں گھرا ہوا ہے۔ یہ واقعات تاریخ اُسی وقت بنتے ہیں جب ان کے باہمی تعلقات کو سمجھ کر انھیں ایک رشتے میں اس طرح پرو دیا جائے کہ یہ ارتقاء کے مسلسل عمل کی نشاندہی کرنے لگیں، اور تاریخ کے دھارے کی سمت اس کی تیزی اور سست رفتاری نظر میں سمانے لگے۔ واقعات، شخصیتیں، ماحول جن کے عمل اور ردعمل سے تاریخیں بنتی ہیں وہ یکساں نہیں ہوتے بلکہ ان میں اختلافات اور تضادات بھی ہوتے ہیں اور بغاوتیں اور انقلابات بھی، وہاں تقلید و روایت بھی ہے اور تجدید و اصلاح بھی۔ افراد بھی تاریخ پر اثر انداز ہوتے ہیں اور جماعتیں اور معاشرے بھی۔ پھر گرد و پیش کے ماحول سے لے کر عالمی اثرات تک تاریخ کی تشکیل و تعمیر میں اسی طرح حصہ

لیتے ہیں جیسے انسانی حیات کی تعمیر و ریخت میں۔ ادبی تاریخ کی داستان مختلف نہیں ہو سکتی۔ ادب کے بھی وہی محرکات ہیں جو انسانی زندگی کے دوسرے شعبوں میں بھی۔ اس لیۓ ادب میں ایک نامیاتی حقیقت ہے اور اس کی تاریخ میں اجتماعی اور تہذیبی زندگی کے عروج و زوال کی تصویر جھلکنی چاہیئے۔ یورپ کے ادبی مورخین نے یہ بحثیں اٹھائی ہیں اور بعضوں نے کھل کر اس کا اعتراف بھی کیا ہے کہ انھوں نے تنقید و تبصرہ ہی پر اکتفا کی ہے اور وہ تاریخ نویسی کا حق ادا نہیں کر پائے ہیں۔ لیکن سینٹس بری اور ایڈمنڈ گاس وغیرہ کے ذہن میں ادب و تاریخ کا ایک واضح تصور موجود ہے۔ کچھ لوگ ٹی، ایس ایلیٹ کی طرح ادبی تاریخ کے تصور کے کچھ خاص طور سے قائل نہیں ہیں، بعض سمنڈس کی طرح ادبی اصناف کی تاریخ پر زور دیتے ہیں۔ بعض جرمن فلاسفر ادب کے ارتقاء کو حیاتیات کے ارتقاء سے وابستہ کرتے ہیں، لیکن ان تمام جزوی یا بنیادی اختلافات نظر کے باوجود، اتنا تو اب سبھی تسلیم کرنے لگے ہیں کہ تاریخ ادب جامد شخصیتوں کی کھتونی نہیں ہے بلکہ ایک متحرک اور فعّال فن کی داستانِ ارتقا ہے جس میں مختلف اصناف و افراد و ادوار کے مابین ایک تاریخی، منطقی، معاشی اور فکری رابطہ ہے۔ اس کا امکان ہے کہ آج کا مورّخ ان روابط کو اپنی پسند کے موافق کم یا زیادہ اہمیت دے لیکن اس سے نگاہیں پھیر نہیں سکتا۔

یہ روابط میکانیکی نہیں ہیں۔ ادب کے معاملے میں یہ روابط بعض اوقات بہت زیادہ واضح بھی نہیں ہوتے۔ کبھی پیغامبرانہ اور مصلحانہ شان سے قبل از وقت نمایاں ہو جاتے ہیں یا عام حالات سے کم ہم آہنگ ہوتے ہیں، کبھی زمان و مکاں کی حدود کو پھلانگ جاتے ہیں، کبھی مخصوص عہد یا عہد کے خاتمے کے بعد بھی یہ جاری رہتے ہیں، کبھی بیرونی فکری اثرات کے ماتحت، بین الاقوامی تحریکوں کے پس منظر میں یا تقلیدی جذبے کے زیرِ اثر بھی ابھر آتے ہیں۔ ان سب کو ایک عام اور واضح تاریخی رشتے میں پرونے اور ان میں فکری اور تاریخی ضبط و نظم پیدا کرنے کا کام ادبی مورّخ کو انجام دینا پڑتا ہے۔ اس عمل کے دوران ادبی مورّخ کو تحقیق، تجزیہ، تنقید تینوں ہی مورخانہ فرائض بہ یک وقت انجام دینا پڑتے ہیں۔ اس سارے عمل میں تاریخ کا احساس اُس کا مستقل رفیق ہوتا ہے۔

تاریخی اعتبار سے، ادبی تاریخوں میں ادوار کی سائنسی تقسیم کا سوال بڑا اہم سوال ہے۔ یہ تقسیم کئی

طریقوں سے کی جاسکتی ہے اور کی جاتی ہے۔ مثلاً انگریزی ادب کی تاریخ ادب اور کسی حد تک فارسی ادب کی تاریخ بھی شاہی ادوار کے نہج پر ہوئی ہے جیسے الیزبتھ اور وکٹوریہ کا عہد اور ساسانی یا صفوی عہد۔ عربی میں صورت مخلوط ہے۔ ایک طرف ذہنی و فکری تقسیم ہے جیسے جاہلی دور تو دوسری طرف شاہی بھی، جیسے اموی اور عباسی۔ ہندی میں موضوعات کے اعتبار سے تقسیم ہوئی ہے، جیسے ویر گاتھا کال، بھکتی کال، ریتی کال وغیرہ۔ لیکن کسی ادب میں بھی تقسیمیں قطعی نہیں ہو پائی ہیں۔ انگریزی میں بھی فکری تقسیمیں موجود ہیں جیسے "دورِ نشاۃ ثانیہ" (Renaissance) کہ اس میں جہاں دورِ الیزبتھ آجاتا ہے وہاں اس دور کے ایک سرے پر اسپنسر اور دوسرے پر ملٹن بھی موجود ملتا ہے۔ ہندی میں بھی دویدی یگ کی بات کی جاتی ہے۔ صرف اردو ہی سے ہم قطعیت کا مطالبہ نہیں کر سکتے، لیکن اردو میں صورت حال زیادہ ناتشفی بخش ہے۔

اردو میں کہیں تو مقامی تقسیم ہے، جیسے دکن میں اردو، پنجاب میں اردو، وغیرہ اور کہیں زمانی، جس کے ایک سرے پر متقدمین، متوسطین اور متاخرین جیسی مبہم اور تغیر پذیر تقسیم ہے اور دوسرے سرے پر اتنی عمومی کہ "قدیم اردو" اور "جدید اردو شاعری" بن گئی ہے۔ کہیں اصناف کے اعتبار سے، مرثیہ، ناول، ڈراما، نثر وغیرہ، کہیں دبستانوں کے اعتبار سے لکھنؤ، دلی، ترقی پسند وغیرہ، کہیں موضوعات کے اعتبار سے "اردو میں قومیت" اور "اردو میں رومانویت" وغیرہ۔ لیکن ان سب کے ہوتے ہوئے بھی یہ تقسیمیں کسی سائنسی اور منطقیانہ شعور کا پتہ نہیں دیتیں۔ احتشام حسین نے ان رجحانات کو بجا طور پر "چند حقیقتوں کی بے ربط یکجائی" سے تعبیر کیا ہے۔ ادبی ادوار کی تقسیم، سماج میں ادوار کی تقسیم سے بہت زیادہ مختلف نہیں ہو سکتی۔ شعور انسانی جب ترقی کی ایک منزل طے کر کے دوسری منزل میں پہنچتا ہے تو ایک نئے دور کا جنم ہوتا ہے۔ شعور انسانی کی تبدیلیوں کو ذہن نشین کئے بغیر، ادب کے غیر مرئی اور غیر محسوس تغیرات کو آسانی سے سمجھنا مشکل ہے۔ اسی طرح یہ سمجھنا بھی مشکل ہوگا کہ ایک طبقہ کیوں پرانے خیالات سے چپٹا ہوا ہے، دوسرا کیوں نئے راستے ڈھونڈھ رہا ہے اور تیسرا اس نئے راستے سے بھی ہٹ کر کیوں نئی ڈگر بنانے کی کوشش کر رہا ہے۔ مختصر

لفظوں میں، ہمارے ادوار کا تعلق قومی تاریخ کے ادوار سے مختلف نہیں ہو سکتا۔

ادب کی تاریخ، بنیادی طور پر ادب کی تاریخ ہے، لیکن ضمنی طور پر زبان کی بھی تاریخ ہے۔ زبان کے تغیرات اور تبدیلیاں، عہد بعہد معاشرے کی تبدیلیوں سے ربط رکھتی ہیں۔ ان کو بھی ادب کی تاریخ کا لازمی جزو بننا چاہئے۔ اس کے بغیر نہ تو ادب کا مزاج سمجھا جا سکتا ہے، نہ زبان کے ارتقا کی مختلف منزلوں کا شعور ہو سکتا ہے۔ زبان کے ساتھ عروض کی بھی تاریخ ہے اور تمام اصناف سخن کی الگ الگ تاریخ ہے، مقامی اثرات کی تاریخ ہے۔ زبانوں کے میل جول سے، مختلف زبانوں کے ادبی اور ثقافتی روایات کے میل جول سے، جو نئے ادبی روایات بنتے بگڑتے رہے ہیں، اخذ و ترک کا عمل جس طریقے پر جاری رہا ہے، ان سب کی ایک تاریخ ہے۔ ان کو سموئے بغیر ادبی تاریخ کیسے بنے گی؟ پھر مختلف قوموں اور مختلف نسلوں کے میل جول سے ملک کے اندر جو عام ذہنی، فکری اور سماجی دھارے بہنے لگتے ہیں، ان کا بھی ادبی تاریخ سے گہرا ربط ہے۔ ہمارے ہی ملک میں تصوف کا اثر ہے، بھگتی تحریک کا اثر ہے، قومی تحریک کا اثر ہے، مارکسیت کا اثر ہے۔ ان سب نے ہر ہندوستانی ادب کی تاریخ کو متاثر کیا ہے۔ ان اثرات کو سمجھے بغیر کوئی ادب اردو کو کیا سمجھ سکے گا؟

آیئے، اب اس پس منظر میں ذرا اپنے تاریخی سرمائے کو پرکھیں۔ اردو کی ادبی تاریخوں اور تذکروں وغیرہ کا ذکر کرتے ہوئے احتشام حسین نے لکھا ہے کہ "اگر ان تمام تصانیف اور تالیفات کا تنقیدی جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ ان میں سے بہت کم ایسی ہیں جنھیں تاریخی شعور کے نقطۂ نظر سے سائنٹفک کہا جا سکے"۔ "بہت کم" سے یہ گوشہ نکلتا ہے کہ ایک تصنیفیں سائنٹفک تاریخی شعور کے ساتھ لکھی گئی ہیں۔ احتشام حسین صاحب کی یہ وسیع القلبی ہے اردو میں سائنٹفک طریقے پر لکھی ہوئی تاریخ ادب کے لئے سب سے زیادہ باریک بیں خوردبین کی مدد لینا پڑے گی! اس صورت حال کا سبب کیا ہے؟

دراصل، ہماری ادبی تاریخ کے سرمائے کا جو ماخذ ہے، وہ تاریخ کے تصور سے علی العموم عاری ہے۔ تفریح یا ذاتی یادداشت کے لئے قدما بیاضیں رکھتے تھے جن میں شعراء کے پسندیدہ

اشعار درج کر لیا کرتے تھے۔ انھیں بیاضوں کی ترقی یافتہ شکل تذکرے ہوئے جن میں تین چار سطروں میں شعراء پر تعارفی نوٹ لکھے جانے لگے۔ اِن تذکروں کی تالیف تقریباً بارھویں صدی میں شروع ہوئی۔ شعراء کے حالات اور تنقیدی اشاروں کا اضافہ کیا گیا، لیکن دونوں ہی کم اور مبہم تھے۔ اردو کا ابتدائی تذکرہ غالباً "گلشن گفتار" (۱۱۶۵ھ) ہے۔ اس میں کل تیس شعراء کے حالات ملتے ہیں۔ بعد کے تذکروں میں یہ فہرست بڑھتی گھٹتی گئی۔ مثلاً "نکات الشعراء" میں ۱۰۳ شاعروں، "تذکرہ ریختہ گویاں" گردیزی میں ۹۷ شاعروں، "مخزن نکات" میں ۱۱۸ شاعروں، "چمنستان شعراء" میں ۲۱۴ شاعروں، "تذکرۂ شعراء" میر حسن میں ۳۰۴ شاعروں، "گلشن ہند" میں ۶۸ شاعروں، "تذکرۂ ہندی گویاں" مصحفی میں ۱۹۲ اور "ریاض الفصحا" میں ۲۶۴ شاعروں، "مجموعۂ نغز" میں ۶۹۳، "گلشن بیخار" میں ۶۰۰ اور "طبقات شعرائے ہند" میں ۹۶۴ شاعروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان کے علاوہ بھی کئی اہم تذکرے "عمدۂ منتخبہ"، "گلشن سخن"، "سخن شعراء" اور آخر میں "خمخانۂ جاوید" کی طرح کے ہیں۔ لیکن یہاں ناموں کا احصار مقصود نہیں ہے۔ یہاں صرف یہ بتانا مقصود تھا کہ شاعروں کی بڑھتی ہوئی تعداد کے باوجود، تذکروں میں غزل گویوں کے سوا اور اصناف سخن کے ماہرین نے بار نہیں پایا۔ مرثیہ گویوں، مثنوی نگاروں، قصیدہ نویسوں، نثر نگاروں کا ذکر آیا بھی تو ضمناً اور غزل گوئی ہی کے طفیل میں۔

تاریخ ادب اردو کی بنیاد انھیں تذکروں پر رکھی گئی۔ کچھ حک و اضافت کے علاوہ، بنیادی طور ہماری تاریخ ادب کا تصوّر اِن تذکروں سے آگے نہیں بڑھا۔ اِن تذکروں میں کئی باتیں مشترک ہیں، مثلاً

۱۔ اِن تذکروں کا مقصد اچھے اشعار کا انتخاب مہیا کرنا تھا۔ اشعار کا انتخاب تذکرہ نگار کے ذاتی مذاق پر منحصر ہوتا تھا۔ اسی لئے اِن تذکروں میں سبھی طرح کے۔ اچھے، بُرے اور درمیانی درجے کے شعر جگہ پا گئے ہیں۔ کبھی کوئی عروضی یا فنی غلطی بتانے اور اصلاح شدہ شکل پیش کرنے کی غرض سے بھی کچھ اشعار درج کر دئے گئے ہیں۔ میر تقی میرؔ اور میر حسن کے یہاں ایسی مثالیں ملتی ہیں۔ کچھ اشعار واقعات کے ضمن میں آگئے ہیں مثلاً "مجموعۂ نغز" وغیرہ میں سوداؔ اور انشاؔ کے سلسلے کے بعض

اشعار۔ اشعار کا انتخاب تذکرہ نگار کے ذوق اور ذاتی مذاق پر منحصر ہوتا تھا۔

۲۔ تذکروں کی ترتیب عموماً حروف تہجی کے اعتبار سے ہے۔ اگر تذکرہ میر حسن کی طرح ادوار میں تقسیم بھی ہوئی ہے تو وہاں بھی وہی حروف تہجی کی ترتیب کی پابندی کی گئی ہے۔ بعد کے چند تذکرے مثلاً تذکرۂ "گل رعنا"، "جلوہ خضر" یا "دربار حسین" وغیرہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ غالباً "مخزن نکات" میں بھی یہی صورت ہے۔

۳۔ بعض تذکرہ نویسوں نے پیشروؤں کے تذکروں کو پیش نظر رکھ کر کچھ تذکرے لکھے ہیں۔ مثلاً "گلستانِ بے خزاں" شیفتہ کے "گلشن بے خار" کے جواب میں لکھا گیا ہے۔ بعض تذکرے مخصوص ہیں۔ جیسے "ریاض الفصحا" میں شاگردانِ مصحفی پر توجہ زیادہ ہے، یا "خوش معرکۂ زیبا" میں شعراء کے باہمی معرکوں پر توجہ زیادہ دی گئی ہے۔ بعض تذکرے مقامی ہیں مثلاً "تذکرۂ گل عجائب" سابق تلمرو آصفیہ کے شعراء کے تذکروں پر مشتمل ہے۔ بعد کے تذکروں میں تو یہ منظر اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ سابقہ تذکروں کے جملے کے جملے سرقہ کر لئے گئے ہیں۔

۴۔ بعض تذکرے ذاتی تعصبات پر مبنی ہیں اور شعراء کے باہمی جھگڑوں کا پرتو ان میں صاف نظر آتا ہے۔ مثلاً "مجموعۂ نغز" میں بعض شعراء کا ذکر۔ ذاتی تعصبات کی بنا پر دوستوں کے معائب اور دشمنوں کے محاسن دبا دیئے گئے ہیں۔ دشمنوں کے اچھے اشعار تک نقل کرنے سے گریز کیا گیا ہے۔

۵۔ جو حالات تذکروں میں درج ہیں وہ مختصر اور اکثر صورتوں میں متضاد اور متناقض ہیں۔ تاریخی تقدم و تاخر کا بھی خیال نہیں رکھا گیا ہے بلکہ بعض اوقات فاحش تاریخی غلطیاں پائی جاتی ہیں۔ بہت سی سنی سنائی باتیں، جرح کے بغیر درج کر دی گئی ہیں جو تحقیق پر پوری نہیں اترتیں۔ بہت سی افراتفری غلط تاریخی ادراک سے پیدا ہوتی ہے۔

۶۔ ارباب نثر کا ذکر تذکروں میں نہیں ہے۔ شاعروں میں بھی ننانوے فی صدی غزل نگار منتخب کیے گئے ہیں۔ مثنوی نگار، مرثیہ نگار، قصیدہ گو، نعت نویس، رباعی گو، واسوخت نگار عموماً نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ ان کا ذکر آیا بھی ہے تو غزل گو کی حیثیت سے۔ مثلاً میر خلیق اور میر ضمیر جیسے

مرثیہ گو اور نظیر جیسے نظم نگار کو بھی معمولی غزل گو کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ قدیم شاعروں کی زبان کی ناہمواری یا ناصافی کی وجہ سے انھیں گویا شاعروں کی صف سے ہی خارج کر دیا گیا ہے حالانکہ زبان عہد بعہد بدلتی رہتی ہے اور قدیم شاعروں کے کلام کو اُس عہد کے پس منظر میں دیکھنا چاہیے تھا۔

۷۔ بیشتر تذکرہ نویسوں نے شعرائے دلی و لکھنؤ و حیدر آباد و مرشد آباد پر توجہ کی۔ ان میں بھی اوّل الذکر دو مقامات یعنی دلی و لکھنؤ ہی کے شعراء کی بھرمار رہی ہے۔ اردو کے اہم مراکز پنجاب، بہار اور گجرات بھی تھے۔ پھر پورا مشرقی علاقہ تھا۔ ان کے اکثر شعراء کا ذکر تک نہیں کیا گیا۔ کچھ تذکرے جو لکھے بھی گئے، جیسے "مسرت افزا" یا "تذکرہ ابن طوفان" وہ مدتوں پردۂ خفا میں رہے اور یہ بھی مقامی کوششوں کا نتیجہ تھے۔ مرکز والے ان مقامات سے نگاہیں موڑے رہے اور ہمیں اپنے ادب کا ہندوستان گیر تصور دینے سے قاصر رہے۔

۸۔ شاعروں کے پرکھنے کا پیمانہ صرف فارسی کا عروضی اور تنقیدی پیمانہ ہے۔ اہل ہند کے اکتسابات سے نگاہیں پھیر لی گئی ہیں اور مقامی زبانوں نے ہمیں جو کچھ دیا ہے اُس کی طرف دھیان نہیں دیا گیا۔ نعت، مذہبی نظم، گیت، بکٹ کہانی، بارہ ماسا وغیرہ میں بہت سا منظوم سرمایہ ضائع ہو گیا یا ضائع کر دیا گیا۔ تذکرہ نگاروں نے اسے نہ تو قابل ذکر سمجھا نہ قابل نقل۔ غزل گویوں کے بارے میں بھی چند مبہم سے تنقیدی اشاروں پر اکتفا کی جاتی۔ مثلاً "والا اقتدار" یا "صاحب قدرت"، "شیریں گفتار"، "نازک خیال"، "خوش مقال"، "متین و فصیح"، "خوش لہجہ"، "باشعور"، "نکتہ سنج"، "دانش ور"، "معنی پرور"، "رنگین کلام"، "جادو بیاں"۔ ان ترکیبوں میں معانی کا سمندر سمویا ہوتا تھا، آخری دور میں انھیں رسمی طور سے استعمال کیا جانے لگا اور جس کے بارے میں جو جی میں آیا وہی لکھ دیا لیکن قدما ان ترکیبوں کو خاص معانی میں استعمال کرتے تھے۔ مثلاً "والا اقتدار" یا "صاحب قدرت" اس شاعر کو کہتے تھے جو الفاظ و معانی میں مطابقت پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہو اور اس پر بھی قادر ہو کہ وہ اپنے مافی الضمیر کو صفائی اور چستی سے نظم کر لے، چاہے مضمون کتنا ہی مشکل اور دقیق کیوں نہ ہو۔ "شیریں کلامی" اور شیریں گفتاری سے جمالیاتی اقدار مثلاً نغمگی، ترنم اور ہلکی اثر انگیزی کا پتہ چلتا ہے۔ "نازک خیال" وہ شاعر ہے جو بات

میں بات کرنے کی خاطر تشبیہات، استعارات، مبالغہ، اغراق، غلو وغیرہ کی مدد لے کر شعر کو سجاتا۔ اور نئے نئے گوشے نکالنے میں پیچیدگی تک سے گریز نہیں کرتا۔ خوش مقالی اور شیریں کلامی میں مدار کا فرق ہے۔ اول الذکر میں جمالیاتی اقدار کے علاوہ انداز بیان کی خوبی بھی شامل ہے۔ فصاحت کے بار میں کچھ بتانے کی ضرورت نہیں لیکن متانت کے لئے ابتذال سے پرہیز کے ساتھ ساتھ اظہار جذ میں کلاسیکی اعتدال ضروری سمجھا جاتا تھا، وغیرہ وغیرہ۔

ان تمام باتوں کو پیش نظر رکھئے تو اندازہ ہوگا کہ کتنا مختصر، مجمل، غیر محقق اور کم اعتبار تھا جس پر مولانا محمد حسین آزاد نے اردو کی پہلی تاریخ "آب حیات" کی بنیاد رکھی۔ آج طباعت واشاعت کی آسانیوں اور اچھے کتب خانوں تک عام لکھنے والوں کی رسائی کی وجہ سے بہت سے تذکرے منظر عام پر آچکے ہیں آزاد کے پاس ان میں سے چند ہی تذکرے تھے۔ معاصرین یا قریب الع شعراء کے بارے میں مواد کا فقدان تھا۔ یہ کمی انھوں نے زبانی استفسارات سے پوری کرنا چا لیکن اس میں بھی انھیں جزوی کامیابی ہوئی۔ ایسا نہیں ہے کہ آزاد کی نظر تذکروں کی کوتاہیوں پر نہیں تھی۔ خود لکھتے ہیں:

> "نئے تعلیم یافتہ جن کے دماغوں میں انگریزی لالٹینوں کی روشنی پہنچتی ہے وہ ہمارے تذکروں کے اس نقص پر حرف رکھتے ہیں کہ اُن سے نہ کسی شاعر کی زندگی کی سرگذشت کا حال معلوم ہوتا ہے نہ اُس کی طبیعت اور عادات و اطوار کا حال کھلتا ہے۔ نہ اُس کے کلام کی خوبی اور صحت وسقم کی کیفیت کھلتی ہے۔ انتہا یہ ہے کہ سالِ ولادت اور سالِ وفات تک نہیں کھلتا۔
>
> "غرض خیالات مذکورۂ بالا نے مجھ پر واجب کیا کہ جو حالات بزرگوں کے معلوم ہیں یا مختلف تذکروں میں متفرق مذکور ہیں انھیں جمع کر کے ایک جگہ لکھ دوں۔"

محمد حسین آزاد نے اتنا ہی نہیں کیا کہ حالات کے جمع کرنے پر، تذکروں کے مقابلے میں، زیادہ توجہ کی اور تنقید کی طرف زیادہ دھیان دیا بلکہ انھوں نے دور بندی کے کام میں بھی زیادہ تاریخی شعور سے کام لیا۔ اپنے ہی لفظوں میں انھوں نے "زبان اردو کو عہد بعہد تبدیلی کے لحاظ سے پانچ

دور پر تقسیم کیا، اس طرح کہ ہر ایک دور اپنے عہد کی زبان بلکہ اُس زمانے کی شان دکھاتا ہے۔" آل احمد
سرور نے لکھا ہے کہ "آب حیات" میں ہمیں سب سے پہلے تاریخی دوروں کا التزام ملتا ہے۔ لیکن سچ
یہ ہے کہ آزاد کے یہاں ادوار کی تقسیم زمانی ہوتے ہوئے بھی صرف لسانی ہے یعنی انھوں نے زبان
کی ضمنی اصلاحوں کو ادوار کا اساسی نقطہ بنا لیا ہے۔ لیکن یہ ادوار لسانی تاریخ میں سنگِ میل کی حیثیت نہیں
رکھتے اس لیے یہ تقسیم بڑی حد تک سطحی اور ان سائنسی ہو گئی ہے۔ اگر نگاہِ غور سے دیکھا جائے ان
ظاہری طور سے پانچ دوروں میں بھی میر حسن وغیرہ کی تقسیم متقدمین و متوسطین و متاخرین ہی کا پرتو
ہے۔ "آب حیات" میں تذکروں کی یہ خامی بھی بڑی حد تک پائی جاتی ہے کہ اس میں صرف نظم نگاروں
کا ذکر ہے اور اُن میں بھی غزل گویوں ہی پر زورِ طبع صرف کیا گیا ہے۔ اگرچہ قصاید اور مراثی کا بھی
تذکرہ آتا ہے، لیکن بیحد رواروی میں۔ نثر کا ذکر اس سے بھی زیادہ محدود ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے
ز بعد کے تذکرہ نگار بھی مرثیہ نویسوں اور قصیدہ گویوں کا ذکر ضمناً کرنے لگے تھے۔ میر حسن، قائم،
سرور، عشقی، مصحفی وغیرہ کے یہاں مثالیں مل جائیں گی۔ "آب حیات" میں کیفیت کا اتنا فرق نہیں
ہے جتنا کمیت کا ہے۔ ایسی صورت میں صحیح اور سائنسی طور پر تاریخ "ادب" کا اطلاق "آب حیات"
ر بھی نہیں ہو سکتا۔

دو کتابیں اور بھی ہیں جن کا نام لوگ علی العموم تاریخ ادب کے سلسلے میں لے لیا کرتے ہیں۔
ن رعنا" اور "شعر الہند"۔ "گل رعنا" کا تاریخی مرتبہ مشکوک ہے۔ خود مولف نے اسے "تذکرۂ شعرائے اردو"
رار دیا ہے اور لکھا ہے کہ پہلے انھوں نے حسب رواج قدیم ایک بیاض میں مشہور مشہور شعرا کا
م جمع کیا تھا۔ بعد میں خیال ہوا کہ ان کے مختصر حالات جمع کر دئے جائیں اور اس طرح یہ کتاب
جود میں آ گئی۔

مقدمۂ "گل رعنا" میں مولانا عبدالحی نے زبانِ اردو کے ظہور کے بارے میں "آب حیات"
ے حوالے سے لکھا ہے کہ "وہ صدہا سال تک دوہروں کے رنگ میں ظہور کرتی رہی یعنی فارسی کی بحریں
ر فارسی کے خیالات ایک زمانے تک اس میں گھسنے نہ پائے۔" پھر خسرو کے چو مصرعوں کا ذکر

کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ خسرو کے بعد سلطان حسین شرقی نے (جو موسیقی کا ماہر تھا) "خیال" کے موجودہ بولوں رواج دیا اور اس طرح گیتوں کو غزل کے قریب کر دیا۔ اس کے بعد مغل بادشاہوں میں بابر سے لے کر عالمگیر تک دو چار ملفوظات ملتے ہیں۔ عالمگیری عہد اردو ایک زبان کی حیثیت سے ابھر رہی ہے لیکن اس کا ذکر نہ کرتے ہوئے محمد شاہ کے عہد تک پہنچ جاتے ہیں۔ یہ تو شمالی ہند کی بات ہے۔ دکن میں اردو کافی پہلے سے پھل پھول رہی تھی لیکن اس کا ذکر بھی بہت سرسری طور سے ہوا ہے۔

اردو کی لسانی تاریخ کا یہ حصہ جتنا تشنہ ہے وہ ارباب نظر سے پوشیدہ نہیں ہے۔ کھڑی بولی عوامی زبان تھی، برج بھاشا ایک ترقی یافتہ ادبی زبان تھی، فارسی، ترکی اور پشتو باہر سے آنے والوں کی زبانیں تھیں، سنسکرت، عربی اور فارسی علمی زبانیں تھیں۔ یہ سب بیک وقت ایک دوسرے پر اثر انداز ہو رہی تھیں لیکن بنیادی زبان تو کھڑی بولی تھی، اسی پر نئی عمارت بن رہی تھی، لیکن کھڑی بولی کے علاقے میں پہنچنے سے پہلے پنجاب میں اس نئی تحریک نے ایک قالب اختیار کرنا شروع کر لیا تھا۔ کھڑی بولی کا علاقہ تو وسیع ہے، لیکن دلّی کو مرکزیت حاصل تھی۔ جب دلّی کو از سر نو سیاسی مرکزیت حاصل ہوئی تو باہر سے آنے والوں نے یہ نقشہ دیکھا کہ شہر کے ارد گرد کئی زبانیں تھوڑے تھوڑے اختلافات کے ساتھ بولی جا رہی ہیں۔ ایک طرف ہریانی اور سبا نگر کا علاقہ ہے تو دوسری طرف کھڑی بولی کا۔ مغرب میں پنجابی کی سرحد شروع ہو جاتی ہے اور دکن میں برج بھاشا کا بول بالا ہے۔ اُدھر راجستھانی میں بھی نئی حرکت و زندگی دکھائی دے رہی ہے۔ اِن سب علاقوں کے اثرات دلّی کی زبان پر پڑ رہے تھے اور نئی زبان کی ادبی روایت خاصی مخلوط تھی۔ اُدھر لکھنؤ کے ارد گرد اودھی زبان کا اثر کھڑی بولی کی سرحدوں سے ٹکرا رہا تھا۔ فوجیں اِدھر اُدھر آ جا رہی تھیں، تجارت کی غرض سے، پھر سیاسی اور سماجی ضرورتوں سے لوگ اِدھر اُدھر آ جا رہے تھے اور قافلوں اور سراؤں میں مل جل رہے تھے۔ خود دلّی کئی بولیوں کا عجائب خانہ تھی۔ اس لئے ابتدائی اثرات کو تلاش کرنے کے لئے ہمیں اِن ابتدائی بولیوں کو دیکھنا اور پرکھنا پڑے گا۔ ہندی یہ کام کر رہی ہے لیکن اردو والے اس معاملے میں آج بھی پیچھے ہیں۔ "گل رعنا" میں ان ابتدائی

ں کا سراغ کہاں ملتا ہے؟

گذشتہ تذکروں اور "آب حیات" ہی کی پیروی میں "گل رعنا" میں بھی اردو کے تین دور قائم ہیں، متقدمین، متوسطین اور متاخرین۔ پھر ان کے بھی تین ذیلی ادوار قائم کیے گئے ہیں۔ یہ تقسیم بھی پہلی تقسیموں کی طرح محض ظنی اور قیاسی ہے، اور منطقی پرکھ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ نثر نگاری یہ نگاری کا ذکر بھی نہ ہونے کے برابر ہے۔ بالخصوص نثری سرمائے کا کوئی اندازہ نہیں ۔ شاعری کے دوسرے اصناف، مثلاً مثنوی، واسوخت، رباعی، قصیدہ، نعت وغیرہ کا گویا نہیں ہے۔ نثر میں افسانہ، ناول، داستان وغیرہ کی بات نہیں ملتی۔ مولانا عبدالحی ش اپنی حدوں میں مشکور ہے۔ انھوں نے کچھ تازہ مواد بہم پہنچایا اور کچھ نئے اشارے کئے لیکن کیا اسے کوئی بھی ادبی تاریخ کا وقیع نام دینے کو تیار ہوگا؟

"شعر الہند" کا بنیادی ڈھانچہ بھی یہی ہے۔ ادوار کی تقسیم وہی متقدمین، متوسطین اور متاخرین ہے، صرف آخر میں دورِ جدید کا اضافہ کیا گیا ہے۔ دیباچے میں مولانا عبدالسلام ندوی نے ت پر افسوس کیا ہے کہ "آج تک اردو زبان کی کوئی ایسی جامع کتاب نہیں لکھی گئی جو اردو شاعری تمام انقلابات و تغیرات کو نمایاں کرتی اور اس سے یہ معلوم ہوتا کہ انواع شاعری کی ترقی کے سے موجودہ زبانوں میں اردو کا کیا درجہ ہے؟" — گویا انھیں خود اس کا اقرار ہے کہ ان ن میں جامعیت کا جو تصور ہے وہ بھی "شاعری" کے آگے نہیں جاتا۔ جب بنیادی پتھر ہی یہ ں پر پورے ادب کی تعمیر جیسی ہوگی وہ ظاہر ہے۔

"شعر الہند" میں کوئی ۲۸ تذکروں وغیرہ کی فہرست گارساں دتاسی سے نقل کی گئی ہے، اگر خود کی نظر سے ان میں سے صرف ۸ تذکرے گزرے تھے۔ اس فہرست کے باہر انھوں نے چودہ یکھو "آب حیات" کو بھی انھوں نے تذکروں ہی میں گنا ہے۔ اس وقت تک "مقدمۂ شعر و شاعری" "انیس و دبیر"، "کاشف الحقائق"، "شعر العجم" وغیرہ چھپ چکی تھیں اور تنقیدی مسائل ابھرنے لگے ں لئے عبدالسلام نے تذکرے پر تنقید کا اضافہ کیا۔ دواوین وغیرہ کا مطالعہ بھی کافی کیا،

اور دوسری جلد میں قصیدہ، مثنوی، مرثیہ وغیرہ اصناف پر ذرا بات کو پھیلا کر گفتگو کی۔ نثر یہاں بھی گھاٹے میں رہی اور یہ نام نہاد تاریخ "تذکرہ تنقید شعر" ہو کر رہ گئی۔ مولف نے لکھنؤ اور دلّی اسکولوں کی قدِ آدم دیواریں بھی کھڑی کر دیں، لیکن اسکول سازی کا کام بہت ہی ناسائنسی طریقہ پر ہوا اور اس کے اثرات اُن تصانیف پر بھی نمایاں ہیں جو بہت بعد میں لکھی گئیں جیسے "لکھنؤ کا دبستانِ شاعری" اور "دلی کا دبستان شاعری"۔ عبدالسلام کی بھی کوشش بہت ممدوح، انھوں نے بہت سا نیا مواد یکجا کیا، بڑی محنت اور کاوش کی۔ اس کی داد نہ دینا ناانصافی ہوگی لیکن ہم اِسے تاریخ عموماً اور ادب کی تاریخ خصوصاً کیسے مان لیں؟ ادب میں ایک پورا حصہ نثر کا ہے۔ اس کا ذکر "شعرالہند" میں نہ ہونے کے برابر ہے۔

سب سے پہلے ۱۹۲۴ء میں اردو کے غریب نثر نگاروں کی طرف مولوی محمد یحییٰ تنہا نے توجہ کی اور "سیرالمصنفین" کے نام سے دو جلدوں میں نثر نویسوں کا تذکرہ لکھا۔ طبع اول کے دیباچے میں لکھتے ہیں کہ "آج سے دس سال قبل یعنی ۱۹۱۳ء میں جبکہ راقم الحروف لکھنؤ میں اقامت گزیں تھا یہ خیال پیدا ہوا کہ "آبِ حیات" کے نمونے پر جو تاریخ نظم اردو کی مقبول کتاب ہے، نثر اردو کی تاریخ لکھی جائے یا بالفاظِ دیگر نثارانِ باکمال کا تذکرہ تحریر کیا جائے۔" تنہا کی تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ وہ تاریخ اور تذکرہ کو تقریباً مترادفات کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ تذکروں کی روایت (جو فارسی اور عربی سے آئی ہے) ذہنوں میں رچ بس گئی تھی اور اس نے شخصیت نوازی کی شکل اختیار کر لی تھی۔ اس کی وجہ سے سماجی اور فکری محرکات بھی بعض اوقات نگاہوں سے اوجھل ہو جاتے تھے۔ تنہا نے مختلف نثری شہ پاروں پر جو رائیں دی ہیں وہ سرسری ہیں اور بڑی حد تک تاریخی بصیرت کی بھی کمی ہے۔ پھر بھی اتنا تو ہوا کہ نثر نگاروں کا ایک مفصل تذکرہ مل گیا۔ "سیرالمصنفین" سے کئی لوگوں کو تحریک ہوئی۔ تنہا نے جن کتابوں کو اپنی تصنیف کی تحریک کا نتیجہ قرار دیا ہے اُن کے نام یہ ہیں:

(۱) "دکن میں اردو" از نصیر الدین ہاشمی (۲) "تاریخ ادب اردو" از رام بابو سکسینہ ترجمہ محمد عسکری (۳) "ارباب نثر اردو" از سید محمد (۴) "پنجاب میں اردو" از محمود خاں شیرانی (۵) "تاریخ نثر اردو"

از احسن مارہروی۔ اسی کا نام منثورات" بھی ہے۔ ان کے علاوہ نثر نگاروں کے تذکرے "اردوئے قدیم" از حکیم شمس اللہ قادری (۲) "مختصر تاریخ ادب اردو" از سید اعجاز حسین (۳) "تاریخ ادب اردو" مرتبہ ادارہ ادبیات اردو (۴) "اردو کے اسالیب بیان" از سید محی الدین قادری زورؔ اور (۵) "داستان تاریخ اردو" از حامد حسن قادری میں بھی ضمنی طور سے ملتے ہیں۔ لیکن ان سب میں توجہ فورٹ ولیم کالج کے نثری کارناموں پر ہے۔ ابتدائی ادوار کا حال یہ ہے کہ "اردوئے قدیم" میں ۹ نثری کارناموں کا ذکر ہے، "تاریخ ادب اردو" رام بابو سکسینہ میں ۹ کا، "مختصر تاریخ اردو" میں ۸ کا، ادارۂ ادبیات کی "تاریخ ادب اردو" میں ۱۵ کا، "تاریخ نثر اردو" میں ۱۰ کا، "اردو کے اسالیب بیان" میں ۵ کا اور سب سے زیادہ "داستان تاریخ اردو" میں ۲۵، اب اسی موضوع پر رفیعہ سلطانہ کی کتاب "اردو نثر کا آغاز و ارتقاء" آئی ہے جو ۱۹ویں صدی کے اوائل تک کے نثری کارناموں تک محدود ہے اور اچھا خاصا مواد پیش کرتی ہے۔ ابھی تک یہ بکھرا ہوا مواد بھی کسی تاریخ ادب میں یکجا طور سے اور تاریخی ترتیب کے ساتھ جمع نہیں کیا گیا۔

رام بابو سکسینہ کی انگریزی تصنیف ۱۹۲۴ء میں اور اس کا اردو روپ ۱۹۲۷ء میں چھپ کر ہمارے سامنے آئے۔ اس کتاب کو آل احمد سرور نے اردو ادب کی سب سے پہلی تاریخ کہا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سب سے پہلے اسی میں نظم و نثر کے تمام اصناف کا ایک ساتھ جائزہ لیا گیا۔ حالات و واقعات کو پیش کرنے کا انداز بھی تذکروں کا سا نہیں لیکن بعد کے تذکروں مثلاً "گل رعنا" وغیرہ سے ملتا جلتا ضرور ہے۔ اس کتاب میں بھی تاریخی تسامحات بہت ہیں اور ادوار کی تقسیم بھی تشفی بخش نہیں ہے اگرچہ یہ اپنے پیشروؤں سے بہتر ہے لیکن اسے بھی "تاریخ ادب" کا رقیع نام دینا مناسب نہ ہوگا۔ ہاں اولیت کا فخر اور اولیت کے باعث فروگذاشتوں سے درگذر کیے جانے کا حق اس سے چھینا نہیں جا سکتا۔

"تاریخ مثنویات اردو" از جلال الدین احمد جعفری، "اردو مثنویوں کا ارتقاء" از عبدالقادر سروری "ہندوستانی قصوں سے ماخوذ اردو مثنویاں" از ڈاکٹر گوپی چند نارنگ وغیرہ کتابیں مثنویوں سے

متعلق چھپ چکی ہیں۔ ڈاکٹر گیان چند جین اور عقیل احمد نے بھی بہت سا مواد یکجا کر لیا ہے اور عنقریب چھپ کر ہمارے سامنے آنے والا ہے۔ شجاعت علی سندیلوی کی کتاب اردو رباعیوں پر، "دبارحسین" تاریخ مرثیہ" اور "مرثیہ کے پانچ سو سال" مرثیوں پر، محمد عتیق صدیقی اور امداد صابری کی تصانیف اردو صحافت نگاری پر، ناول نویسی کی تاریخ علی عباس حسینی کی، مختلف اصناف کے بارے میں مواد فراہم کرتی ہیں۔ افسانوی ادب پر وقار عظیم، اولیس احمد اور عبدالقادر سروری کی کتابیں، قومی نظموں پر دسنوی علی جواد زیدی اور سبط حسن کے مولفات، نثری داستانوں پر گیان چند کی کتاب، ترقی پسند ادب پر اختر حسین رائے پوری، سجاد ظہیر، علی سردار جعفری، عزیز احمد، اختر انصاری اور مخالفین میں کشن پرشاد لول کی کتابیں اپنے موضوعات پر کافی روشنی ڈالتی ہیں۔ غزلوں کے بارے میں یوسف حسین خاں اور عبادت بریلوی کی کتابیں، جلال الدین کی "تاریخ قصائد اردو"، وغیرہ کچھ ایسی کتابیں ہیں جن سے ان اصناف کے بارے میں مزید تشریحی اور تاریخی مواد مل جاتا ہے۔ کچھ کتابیں متصوفانہ اور مذہبی شاعری پر بھی لکھی گئی ہیں۔

ایک اور رجحان علاقائی اکتسابات کو نمایاں کرنے کا ہے۔ "دکن میں اردو"، "پنجاب میں اردو" "سندھ میں اردو"، "گجرات میں اردو"، "بہار میں اردو" اور "بنگال میں اردو" سے ان علاقوں میں اردو کے آغاز و ارتقا کے بارے میں مفید مواد فراہم ہوا ہے۔ ان کو بھی کسی رشتے میں پرویا نہیں گیا ہے۔ ڈاکٹر ابواللیث صدیقی نے "لکھنؤ کا دبستان شاعری" لکھا اور ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی نے "دلی کا دبستانِ شاعری"۔ اس دبستاں سازی پر "گل رعنا" اور "شعر الہند" کے مزعومات کا پرتو ہے اور بہت سا مواد یکجا ہو گیا ہے۔ تسامحات بھی ہیں مگر کہاں نہیں ہوتے۔ بہرحال اس علاقائی ادب کو سمیٹنے اور چھاننے پھٹکنے کی ضرورت ہے۔

چھوٹی چھوٹی تاریخیں کئی ایک لکھی گئی ہیں۔ ان میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین کی "مختصر تاریخ ادب اردو" خاص مقام رکھتی ہے۔ انہوں نے بہت سا مواد یکجا کر دیا گیا ہے اور برابر اضافے بھی کرتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ جامع مربوط تاریخ نہیں ہے۔ چونکہ الگ الگ شاعروں اور ادیبوں کا ذکر ان کے نام کے تحت کیا گیا ہے اس لئے یہ ایک تفصیلی تذکرے سے زیادہ قریب ہے اور کالجوں کے طلباء کی

ضرورتوں کو پیش نظر رکھ کر کیا گیا ہے۔ اعجاز صاحب نے اسے حتی الامکان جامع بنانے کی کوشش کی ہے اگر کتاب کی ترتیب عہد وار ہوتی اور ہر عہد کے شعری اور نثری اکتسابات کا جائزہ لیا جاتا اور اصناف سخن کا ارتقاء بھی عہد بعہد دکھایا جاتا تو کتاب یقیناً اور زیادہ مفید ہوتی۔ اس میں عصری محرکات اور سماجی، سیاسی حالات وغیرہ پر بھی روشنی نہیں پڑتی اور تبدیلیوں کے مادی اسباب وعلل کا اندازہ پوری طور پر نہیں ہوتا۔ ایک مختصر سی تاریخ سے ہم بہت زیادہ مطالبے نہیں کرسکتے، پھر بھی مختصر تاریخ ادب کی حیثیت سے اس کی ایک اہمیت ہے۔ اس سے ملتی جلتی محمد باقر کی تاریخ نثر ونظم اردو" بھی ہے۔ انھوں نے مختصر پیمانے پر اس کی کوشش ضرور کی ہے کہ عہد بعہد اصناف بالخصوص مرثیہ اور نثر کا بھی کچھ ذکر کردیں، لیکن عہد بندی بہت ناسائنسی ہے اور وہی پرانا ڈھچر ہے۔ لیکن ان دونوں کتابوں کے دیکھنے سے یہ پتہ ضرور چلتا ہے کہ تاریخی شعور بیدار ہو چلا ہے، لیکن ان دونوں کو بھی ہم اپنے تصوّر کی تاریخ ادب کا درجہ دینے سے معذور ہیں۔

ابھی حال ہی میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ اردو کی طرف سے "تاریخ ادب اردو" کا ایک حصہ شائع ہوا ہے۔ اس حصہ میں زبان کی ابتدائی تاریخ سے بحث کی گئی ہے۔ اسے کئی حضرات نے مل کر ترتیب دیا ہے لیکن تدوین، مطابقت اور تصحیح کا کام ذرا ڈھیلے پن سے کیا گیا ہے اور کئی جزوی غلطیاں رہ گئی ہیں۔ ایک طویل غلط نامے کے ذریعے اب ان اغلاط کی نشاندہی کی جارہی ہے۔ ایسے کاموں میں غلطیوں کا ہو جانا ناگزیر بھی ہے، لیکن پہلی بار ایک وسیع پیمانے پر کچھ کرنے کو سوچا گیا ہے۔ بہرحال، جیسا کچھ بھی ہے، یہ سلسلہ ہنوز بالکل ہی نامکمل ہے اس لئے اگر یہ کہا جائے تو غلط نہیں ہوگا کہ ابھی تک ہمارے پاس اپنے ادب کی کوئی تاریخ نہیں ہے۔

شاعروں، نثر نگاروں اور تصانیف کے سنین کے تعین کا کام بہت اہم ہے۔ اس میں بھی صورت حال یہ ہے کہ کہیں پر ہجری سنہ دیا جاتا ہے اور کہیں پر عیسوی سنہ۔ بیانات میں تضاد بھی ہے۔ قاضی عبدالودود اور رشید حسن خاں صاحب وغیرہ نے تعین زمانہ کے سلسلے میں مفید کام انجام دیا ہے۔ اس کام کو آگے بڑھانا ہے۔ پھر ہمارے جرائد ورسائل میں بہت سا مواد بکھرا

پڑا ہے۔ ان کو سمیٹنا ہے۔ ذاتی کتب خانوں کے علاوہ ملک کے مختلف کتب خانوں میں بھی ابھی کافی غیر مطبوعہ سرمایہ موجود ہے جو تاریخی اعتبار سے اہم ہے۔ کوئی معقول سوشل تاریخ نہیں لکھی گئی ہے جس سے اردو کے آغاز، ارتقا اور پھیلاؤ کے بارے میں اور خیالات و رجحانات کی تبدیلیوں کے بارے میں معلومات حاصل ہو سکیں۔ کوئی ادبی مورخ ان سے نگاہیں پھیر نہیں سکتا۔ خود اردو ادب کے دامن میں سوشل تاریخ کا جو مواد موجود ہے اس پر بھی معمولی سی توجہ کی گئی ہے۔ اس صورت میں ہم تاریخ ادب اردو کی بات کیا کریں؟

تاریخ ادب اردو کے سلسلے میں میں نے ابھی تک جو جائزہ لیا ہے اس میں سید احتشام حسین کی ہندی کتاب "اردو ساہتیہ کا اتہاس" کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ اردو کی تاریخ ضرور ہے، لیکن ہندی زبان میں ہے۔ ہندی زبان میں ڈاکٹر سید اعجاز حسین نے بھی اردو ادب کی ایک مختصر تاریخ لکھی تھی جو غالباً احتشام کی تاریخ کی پیشرو ہے۔ احتشام کے یہاں اختصار کے ساتھ ہمہ گیری بھی ہے اور صحیح تاریخی ادراک بھی۔ اگر کہیں تسامحات ہوں بھی تو وہ درگذر کے قابل ہیں، لیکن بحیثیت مجموعی یہ تاریخ ادب اردو کی تشکیل کی جانب پہلا بھرپور قدم ہے جو صحیح سمت میں اٹھا ہے اس کا پیمانہ مختصر ہے اور فطری طور سے کئی گوشے خالی رہ گئے ہیں اور بہت سے تشنہ۔ اگر اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو گیا ہوتا تو کم از کم اردو میں ایک ڈھب کی کتاب تو آجاتی۔

اس سرسری جائزے سے یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ جتنا مواد اب تک دریافت ہو چکا ہے وہ کسی بھی تاریخ میں سمویا نہیں جا سکا ہے اور تاریخ نویسی کے نام سے اب تک جو کوششیں ہوئی ہیں وہ کئی پہلوؤں سے نامکمل بلکہ اکثر اوقات ناسائنسی بھی ہیں۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ اس کمی کو کس طرح پورا کیا جائے اور جو نئی تاریخ مرتب ہو اس میں کن باتوں کی جانب دھیان دیا جائے۔ میں آج کی صحبت میں اس کی طرف بھی کچھ اشارے کرنا چاہتا ہوں۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ ہمارے پاس کوئی تاریخ ادب نہیں ہے تو میرے ذہن میں ایک ایسی کتاب ابھرتی ہے، جو سب سے پہلے اس دور کی خبر دے جب اودھی اور برج بھاشا جیسی عظیم ادبی بولیاں اور شہری بولی کا مرتبہ

٦٠

نا ہوئی کھڑی بولی، ایک نئی ادبی زبان کے قالب میں ڈھل رہی تھیں اور اس تمام ادبی سرمایے کو
پنے اندر جذب کر رہی تھیں جس کا ایک حصہ پنجاب، گجرات، سندھ اور وسطی ہند وغیرہ کے لوک ادب
ںا جمع ہوا تھا اور دوسری طرف فارسی، عربی اور سنسکرت جیسی کلاسیکی زبانوں سے کسب ضیا کر کے نئی
ور مشترک لسانی اور ادبی روایتوں کی تشکیل کر رہا تھا۔ اس دور کی تاریخ گوشۂ گمنامی میں پڑی ہے۔
ئی مسعود سعد سلمان کا نام لیتا ہے، کوئی خسرو کا نام لیتا ہے۔ لیکن شمال میں خسرو کے بعد ولی کی
مد دلی تک ایک سناٹا کیوں ہے؟ کیا اس لئے کہ بہت جلد ہی دلی کی مرکزیت آگرہ کو منتقل ہو گئی؟
گرہ تو برج بھاشا کا بڑا مرکز تھا۔ وہیں رحیم کے دوہوں نے جنم لیا۔ وہیں ایک قومی بادشاہی کے
یر سایہ، ایک وسیع تر زبان بھی آگے بڑھی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اکبر، جہانگیر، شاہجہاں اور شاہزادے
ب اسی مقامی زبان یا بھاکا کو اپناتے ہیں اور قلعے والے اس کو گلے لگاتے ہیں۔ بارہ ماسے
ے جاتے ہیں، کتھائیں نظم ہوتی ہیں، ہندی قصیدے لکھے اور پڑھے جاتے ہیں، کیا اس ساری ثقافتی
رکت کا اثر اس زبان پر نہیں پڑ رہا تھا جسے امیر خسرو نے اپنایا تھا۔ کیا مغلوں کے بعد سکندر لودی کے
مانے میں جب کبیر کے نغمے شمالی ہند میں گونج رہے تھے تو کیا ہماری زبان کا ادب اس سے صرف اس
ئے محروم رہے گا کہ اس میں سنسکرت اصل کے الفاظ زیادہ ہیں، اگر ایسا ہے تو ابتدائی دکنی کے
رے میں کیا ہو گا؟ چندبردائی، تلسی داس اور سور داس کی نظموں میں فارسی اور عربی اصل کے الفاظ
یے آ گئے؟ —— اور ایک دو نہیں سیکڑوں الفاظ ہیں۔ میرا بائی کے گیتوں کے بارے میں کیا
ا جائے گا۔ جب ہم مسلم صوفیوں کے ملفوظات کو لے لیتے ہیں تو کبیر، میرا اور سور داس کو کیوں
اپنائیں یا اپنائیں تو کس حد تک اپنائیں؟ اگر کچھ چھوڑیں تو کیوں چھوڑیں، اگر سب لے لیں تو
ندی اور اردو کے درمیان خط فاصل کیا ہو گا اور کہاں سے شروع ہو گا۔ ان سوالوں پر سنجیدگی سے
ر تمام تاریخی اور منطقی عواقب کو نگاہ میں رکھ کر غور ہی نہیں کیا گیا ہے؟ پھر آغاز کی کہانی مکمل کیسے ہو؟
غلام علی آزاد صرف بلگرام سے   آٹھ اہم مسلمان بھاشا گو شاعروں کا پتہ چلا سکتے ہوں تو مغلوں کے
تدائی دور میں یا اس سے بھی پہلے کیا کیفیت ہو گی۔ پھر اگر ہندو مسلمان دونوں ہی مقامی زبانوں میں

تخلیق ادب کر رہے تھے تو قدیم بھاکا کی شاعری کو ہم کیوں چھوڑ دیں اور یہ سارا مال دوسروں کو کیوں دیدیں۔ آخر یہ بھی تو مشترکہ تہذیب کا ورثہ ہیں! ان سوالات کے جواب پر ہی اردو ادب کے آغاز کی تاریخ کا انحصار ہوگا۔ ہندی کے مسلمان شعرا اور فارسی اور کھڑی بولی کے ہندو اور مسلمان سبھی شاعروں کو غور سے پڑھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ شمالی شعرا میں ناتخ کے یہاں جو ہندی اثرات ہیں وہ خلائے محض سے نہیں آئے۔

مجھے تو یہ ڈر لگتا ہے کہ لوگ اس دور کی چھان بین شاید اس لئے نہیں کرتے ہیں کہ اس منزل پر اردو کی موجودہ شکل اور ہندی کی موجودہ شکل کی جگہ ایک ایسی زبان رائج تھی جو دونوں ہی کا نقش اول ہے۔ ہندی والوں نے جائسی کو لے لیا، رحیم کو لے لیا، کبیر کو لے لیا۔ اُن کی تاریخ رفتہ رفتہ زیادہ بھرپور ہوتی جا رہی ہے۔ ہم اس قدیم سرمائے کے بارے میں جو ہمارے لسانی اور ادبی روایات سے قریب تر ہے ابھی ڈر اور جھجک رہے ہیں۔ آخر محمد شاہی دور میں ادیبوں اور شاعروں کی جو لمبی صف کھڑی نظر آتی ہے۔ یہ لوگ یکایک تو نہیں نکل آئے۔ ان کے کچھ پیشرو تو ہوں گے۔ خسرو اور ولی کی درمیانی کڑی کا ڈھونڈھنا بہت ضروری ہے۔ غزل گو، مرثیہ نگار، قصیدہ گو، رباعی گو اور نثر نگار یکایک ایک ساتھ تو نمودار نہیں ہو گئے؟ اِن کو سمجھے بوجھے بغیر اپنی تاریخ کیسے سمجھ میں آسکتی ہے؟ تلسی داس، کبیر اور نانک سب نے بڑے گروہوں اور کروڑوں انسانوں کو متاثر کیا ہے۔ کیا اردو بولنے والوں پر اس کا اثر نہیں پڑا؟ کیا "کھڑی بولی" ان بولیوں کے اثرات سے اچھوتی رہ گئی؟ ان سوالات کو توجہ اور بہادری سے سننا چاہئے اور ان کا جواب وسیع النظری اور حوصلہ مندی سے دینا چاہئے۔

میر نے "نکات الشعرا" کے خاتمے پر "ریختہ" کی قسمیں گناتے ہوئے لکھا ہے کہ:

(ترجمہ) جاننا چاہئے کہ ریختہ کی کئی قسمیں ہیں۔ پہلی تو یہ کہ اُس کا ایک مصرعہ فارسی کا ہو جیسا کہ امیر (خسرو) علیہ الرحمہ کا مندرجہ قطعہ۔ دوسرے یہ کہ آدھا مصرعہ ہندی اور آدھا فارسی ہو جیسا کہ میر جعفر کے لکھے ہوئے شعر سے ظاہر ہے۔ تیسرے یہ کہ حرف

اور فعل فارسی کے لائیں اور یہ قبیح ہے۔ چوتھی یہ کہ فارسی ترکیبیں استعمال کی جائیں ....
پانچویں ایہام ہے ...... چھٹی قسم انداز ہے جو ہم نے اختیار کی ہے اور یہ تمام صنعتوں مثل تجنیس ترصیع، تشبیہ، صفائے گفتگو، فصاحت، بلاغت، ادا بندی، خیال وغیرہ کو محیط ہے۔"

اگر ان تمام اقسام پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ریختہ ہندی اور فارسی کے لسانی اور ادبی دھاروں کے امتزاج کا نتیجہ ہے اس لئے اگر ہم ہندی کے دھارے کو بالکل ہی ترک کئے رہیں گے یا اس کی طرف پوری توجہ نہیں کریں گے تو ہماری تاریخ نامکمل رہ جائے گی۔ کیسے برج بھاشا، اودھی راجستھانی اور پنجابی وغیرہ کی روایتوں نے فارسی روایتوں کا روپ دھارا اور فارسی کے اسالیب فکر و بیان نے کیسے ان زبانوں کو متاثر کیا اس کا تعین ہی اس دور کی تاریخ کا سب سے اہم سوال ہے اور ہمارے مورخوں کو ہمت کر کے اس کا جواب ڈھونڈھنا چاہئے۔

خود محمد شاہی دور کے شعراء و ادبا پر ڈٹ کے تفصیلی کام کرنے کی ضرورت ہے۔ یہ مفروضہ صرف مفروضہ ہی ہے کہ ولی کا دیوان دلی میں آیا تو لوگ اردو میں بھی شاعری کرنے لگے۔ اگر زبان خود منجھ کے صاف نہ ہو گئی ہوتی اور اتنی ترقی نہ کر چکی ہوتی کہ لوگ بے تکلفی سے شعر کہہ سکیں تو ایک دیوانِ ولی کیا کئی دیوان مل کر بھی اردو کے شاعر نہیں پیدا کر سکتے تھے اور پھر شاعر بھی کوئی معمولی شاعر نہیں تھے، بلکہ ایسے تھے جنھوں نے استادی کا رتبہ پایا۔ محمد شاہ کے عہد ہی میں "کربل کتھا" جیسی ضخیم کتاب اردو نثر میں لکھی جاتی ہے۔ فارسی جیسی ترقی یافتہ زبان سے ترجمہ ہوتی ہے، پھر وقیع مولفانہ اضافے ہیں۔ زبان خاصی رواں ہے۔ پھر مرثیوں کے نمونے اور سلام و فاتحہ کے نمونے موجود ہیں جو کئی صفحوں پر پھیلے ہوئے ہیں اور ان سب کی زبان میں اس عہد کی عام زبان کو دیکھتے ہوئے کوئی جھول نہیں ہے۔ محمد شاہی دور میں شعراء کی تعداد بھی ساٹھ ستر سے کسی طرح کم نہیں ہے اور تذکروں میں ان کا ذکر بھی مل جاتا ہے۔ گویا محمد شاہی دور میں اردو ایک ترقی یافتہ ادبی زبان کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس کے پاس نثر و نظم دونوں ہی میں وقیع سرمایہ ہے اور اس کے شاعر اور ادیب سارے ہندوستان میں پھیل چکے ہیں۔

اردو کے ابھرنے اور ترقی کرنے کے باوجود "برج بھاشا" کا رواج ختم نہیں ہوا تھا۔ عوام ہی نہیں بلکہ قلعہ معلیٰ میں بھی "برج بھاشا" بدستور رائج تھی۔ یہ رواج شاہ عالم بادشاہ کے وقت تک ثابت ہے۔ ان کا جو کلام "نادرات شاہی" کے نام سے شائع ہو چکا ہے اس میں فارسی اور اردو کلام کے علاوہ برج بھاشا کا کلام بھی موجود ہے۔ سیٹھنے، اشتق پیران، ہوری (ہولی)، کبت، دوہرے، گیت، نائکہ بھید اور ترانے اس زبان میں درج ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ ریختہ بھی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ریختہ نے "برج بھاشا" یا "بھاکا" کی روایت کو منسوخ نہیں کیا بلکہ دونوں روایتیں ساتھ ساتھ چلتی اور ایک دوسرے کو متاثر کرتی رہیں۔ صرف تذکرہ نویسوں نے اسے نظر انداز کیا، عروضیوں نے ان اصناف کے بارے میں کچھ نہیں لکھا اور یہ حصہ اردو کے سرمائے سے خارج ہو گیا۔ تذکرہ نویسوں نے کسی شاعر کے "برج بھاشا" والے کلام کا ذکر نہیں کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ شاہ عالم آفتاب کی شاعری کا ذکر ہر ایک کرتا ہے، لیکن ان کی "برج بھاشا" کی شاعری کا نہ تو کوئی ذکر کرتا ہے نہ کوئی شعر نمونے کے طور پر درج کرتا ہے۔ رفتہ رفتہ اردو والے اس روایت سے ناآشنا ہو گئے، لیکن اردو زبان و ادب کی تشکیل میں اِن اثرات کا جو اہم کردار رہا ہے، ہماری ادبی تاریخوں کو اس کے بارے میں خاموش نہ رہنا چاہیئے۔

بیسویں صدی کے آغاز میں جب انگریزی ادب کی تاسّی کا شوق دامن گیر ہوا تو رہنمایانِ نقد و تاریخ وا اسکول سازی کا شوق بھی ہوا، لکھنؤ اور دلی میں زبان و محاورہ کے جزوی جھگڑے چلا کرتے تھے اور جن کی نوعیت چشمک ہمسایہ سے زیادہ کی نہیں تھی اُسی کو بنیاد بنا کر دو اسکول بنا لئے ئے۔ چونکہ اسکول بنا ہی لئے گئے تھے اس لئے کچھ صفات ایک کو اور کچھ دوسرے کو بخش دی گئیں رپہ کام اس جلدبازی میں کیا گیا کہ یہ ہوش بھی نہ رہا کہ اتنا پتہ تو چلالیں کہ یہی صفتیں یا معائب سرے کے یہاں بھی موجود ہیں یا نہیں۔ بعد والے ہندی کی چندی کرتے گئے اور بالآخر دونوں ولوں پر دو خاصی ضخیم کتابیں بھی طبع ہو گئیں، لیکن خواب کثرت تعبیر میں گم ہو گیا۔ کسی نے اتنا بھی سوچا کہ کیا دلی کے آبرو و حاتم اور درد و میر ایک ہی خانے میں رکھے جا سکتے ہیں؟ کیا لکھنؤ

کے انیس اور خواجہ وزیر کو ایک ہی صف میں کھڑا کیا جاسکتا ہے؟ کیا غالب، مومن اور ذوق میں کوئی چیز مابہ الامتیاز نہیں ہے؟ کیا انیس و دبیر میں اتنا فرق نہیں تھا کہ "موازنہ انیس و دبیر" اور "المیزان" جیسی کتابیں وجود میں آسکیں؟ اگر اسکول بنانے کا شوق ہی تھا تو دکن اسکول، فارسی اسکول، ابہام اسکول، خیال بندا اسکول، تمثیلی اسکول کی طرح کے ادبی اسکول بن سکتے تھے، کیونکہ ان رجحانات نے واقعتہً اسکولوں کی شکل اختیار کرلی تھی اور بیک وقت لکھنؤ اور دلی دونوں ہی جگہ موجود تھے۔

اسکول سازی نے ایک ستم یہ بھی کیا کہ سارے ادب کے تصور کو غزلوں تک محدود کر دیا۔ لکھنؤ میں اردو غزل استادی دکھانے کی صنعت بن گئی اور قصیدہ گوئی کے قریب آگئی، مثنوی نے زور پکڑا، مرثیہ کی شہرت نے دوسرے اصناف کے دیلوں کی لویں مدّھم کر دیں، نثر کا عروج ہوا، صحافت کی ابتدا ہوئی، اسٹیج نے جنم لیا۔ ان تمام باتوں کو دبا کے، صرف غزل کو ابھارا نہیں جاسکتا۔ اگر ایک ہی طرح کے رجحانات قصیدہ، مثنوی، غزل، نظم، مرثیہ، نثر وغیرہ میں پائے جاتے ہیں تو ان کا تفصیلی تجزیہ ہونا چاہئے اور اگر الگ الگ اصناف میں الگ رجحانات ہیں تو اُن کی الگ الگ نشان دہی ہونا چاہئے۔ اگر ایک ہی عہد میں ایک ہی جگہ پر کئی رجحانات ابھر رہے ہیں تو ان کے اظہار سے بھی گریز نہ ہونا چاہئے۔

آخر میں سماجی اثرات کے بارے میں بھی دو جملے کہنے کی اجازت دیجئے۔ ہمارے ادبی مورخوں نے یہاں بھی دو تین زاویے قائم کرلئے ہیں۔ درباری اثرات میں شان و شوکت، ظاہرداری، عیاشی ابتذال سے لے کر بدمعاشی تک سب کچھ آجاتا ہے۔ خانقاہی اثرات میں روحانی فضا سے ظاہرداری تک، زندقہ و کفر و رندی و سرمستی تک بلکہ امرد پرستی اور اخلاقی پستی تک سب کچھ کو سمیٹ لیا گیا ہے اور مدتوں سے لوگ اسی پر آمنّا و صدّقنا کہتے آئے ہیں۔ مختلف سماجی اداروں، سیاسی تحریکوں اور ثقافتی تنظیموں اور بدلتی ہوئی جمالیاتی اور ادبی و علمی قدروں کا تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ پھر ادب اردو میں مختلف افراد نے ان کا اثر کیسے قبول کیا، کون لوگ روایت

سے چھپتے رہے، کن لوگوں نے بغاوت کی، اور کون لوگ رجعت قہقری کے مرتکب ہوئے۔ ان سب کو جانچنے اور پرکھنے کی ضرورت ہے۔ سماج کے ساتھ افراد کی نجی زندگی کے اتار چڑھاؤ کا بھی اثر پڑتا ہے۔ یہ پہلو علی العموم نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ لکھنؤ میں بلکہ پورے پورب کے علاقے میں علم نسبتہً عام تھا، دلی کی علمی بساط زوال سلطنت مغلیہ کے ساتھ اجڑنے لگی تھی۔ لکھنؤ، جونپور، خیرآباد وغیرہ میں یہ محفلیں اب بھی گرم تھیں، شعر و ادب پر اس کا بھی پرتو تھا۔ فارسی کے شعرائے متاخرین کی تقلید کا بھی اثر تھا۔ یہ تمام باتیں ہمارے مورخین جیسے بھول سے جاتے ہیں۔

جو ادبی تاریخ اب لکھی جائے گی اُس میں ان باتوں کی وضاحت و صراحت ہوگی، صحیح تاریخی اور سماجی تجزیہ ہوگا۔ ادبی رجحانات اور دبستانوں کی تقسیم زیادہ سائنسی ہوگی، مختلف اصناف کا ذکر زیادہ متوازن ہوگا۔ علوم و فنون کی ترقی کی رفتار معلوم ہوگی، اسٹیج اور صحافت اور قلم کے سلسلے میں جو کچھ کام ہوا ہے اُس پر بھی روشنی پڑے گی۔ تب ہماری تاریخ ادب بھی فخر سے سر اونچا کر کے دوسری زبانوں کی تاریخ کے پہلو بہ پہلو بزم آرا ہوگی۔

ڈاکٹر ظہیر احمد صدیقی

قومی یک جہتی اور اردو شاعری

کارخانۂ عالم کے اندر جدھر نظر ڈالئے جلوؤں کی فراوانی اور مظاہر کی رنگا رنگی نظر آئے گی جمادات۔ نباتات۔ حیوانات کی لاکھوں اقسام اور ہر قسم میں کروڑوں افراد ملتے ہیں۔ اسی لئے ہمارے فطرت شناس شاعر نے کہا تھا۔

گلشن میں پھروں کہ سیرِ صحرا دیکھوں   یا معدن وکوہ و دشت و دریا دیکھوں
ہر جا تری قدرت کے ہیں لاکھوں جلوے   حیراں ہوں کہ دو آنکھوں سے کیا کیا دیکھوں

لیکن حقیقت بیں نگاہ اس سے کچھ زیادہ چاہتی ہے۔ وہ عالم کی رنگا رنگی یا نیرنگی میں ایک یکتائی کی جویا ہے اور کثرت کے پیچھے ایک وحدت کو تلاش کرتی ہے۔ جو اہل نظر ہے وہ جلوؤں کی کثرت سے آنکھیں بند کر کے گذرنا پسند نہیں کرتا بلکہ ع

ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ

اس کا دستور ہے لیکن یاد رہے کہ یہ اس کا نصب العین نہیں۔ وہ جانتا ہے اور مانتا ہے کہ

جلوۂ حسنِ بتاں کی ہے نمائش ایسی   اے دل اس باغ کا ہوگا چمن آرا کیسا

خوش نصیب ہے وہ نظر جس کو اس عرفان کا حصہ ملا ہو اور مبارک ہے وہ فرد جو اس حقیقت تک پہونچ گیا ہو۔ مذہبی رہنماؤں کے علاوہ ہمارے شعرا بھی اس رمز سے ناواقف نہیں۔ آیئے دیکھیں کہ اردو شعرا نے کس حد تک اس حقیقت کی ترجمانی کی ہے۔ صوفی شعرا کا رول اس سلسلہ میں بالکل واضح ہے۔ سچ پوچھئے تو تصوف نام ہی ہے کثرت میں وحدت کو جلوہ گر دیکھنے کا۔ سب واقف ہیں کہ فلسفہ بھی عالم کی نیرنگی میں یک رنگی کا طالب ہے۔ وہ بھی چاہتا ہے کہ کثرت کے تنوعات کو سمیٹ کر کسی وحدت

کے تحت لے آئے۔ یہ وحدت اسے کہیں کسی خاص عنصر یا مظہر کی شکل میں نظر آتی ہے اور کہیں ایک بالاتر علت العلل کے نام سے پہچانی جاتی ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ جس چیز کو فلسفی دماغ کی مدد سے دریافت کرتا ہے وہ صوفی کے یہاں دل کی واردات قرار پاتی ہے، یہاں ایک شبہ دور کرنا ضروری ہے۔ بظاہر خیال ہوتا ہے کہ جب تمام عالم میں وحدت ہی کی کارفرمائی ہے تو پھر نیک و بد، خوب و زشت سب برابر اور ایک درجے میں ہیں مگر ایسا نہیں ہے۔ صوفی مرتبوں کے فرق کا قائل ہے۔ وہ کھوٹے کو کھوٹا اور کھرے کو کھرا ہی کہے گا۔ البتہ اس کا عقیدہ یہ ہے کہ تمام کائنات کی اصل ایک ہے۔ دور کیوں جایئے ہندوستان کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ اس برصغیر میں مختلف نسلیں اور مختلف مذاہب کے ماننے والے موجود ہیں۔ مشرق سے مغرب تک چلے جایئے ہر چیز میں نمایاں فرق نظر آئے گا۔ غذا، لباس، مکان، رہن سہن غرض ہر چیز ایک دوسرے سے جدا۔ اگر کوئی چیز مشترک ہے تو یہ احساس کہ وہ سب ہندوستانی ہیں۔ اس اختلاف اور رنگارنگی کے باعث ایک دوسرے سے نفرت نہیں کی جاسکتی۔ غلام السیدین نے اپنی کتاب "روح تہذیب" میں بہت درست لکھا ہے۔

"ہر انسان اس مشترک انسانیت کے رشتے کا احترام کرے جو اسے دوسروں سے ملاتا ہے اور کسی خارجی یا نمائشی فرق کی وجہ سے خود کو دوسروں سے برتر اور اعلا تر نہ سمجھے اور نہ ہی اسے کسی شخص کو اس بنا پر حقیر سمجھنے کا حق حاصل ہے کہ اس کے کام کی نوعیت بہت معمولی ہے یعنی یہ کہ وہ چمار یا خاکروب یا کمہار ہے۔"

ہاں ایک چیز جس قدر اپنے اصل سے لگاؤ رکھے گی اسی قدر اچھی اور جتنی دور ہوگی اتنی ہی بری ہوگی۔ میر کے یہاں ان حقایق کو دیکھنا ہو تو اشعار ذیل ملاحظہ کیجئے۔

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا　　　خورشید میں بھی اس ہی کا ذرہ ظہور تھا

خورشید ہو یا کائنات کی کوئی شے۔ سب میں اس کے نور کا پرتو موجود ہے

گل و آئینہ کیا۔ خورشید و مہ کیا　　　جدھر دیکھا تدھر تیرا ہی رو تھا

اس کا جلوہ ایک ذات یا ایک مکان پر موقوف نہیں۔ سب جگہ وہی روشنی ہے۔

اس کے فروغِ حسن سے جھمکے ہے سب میں نور
شمع حرم ہو یا کہ دیا سومنات کا

عام ہے یار کی تجلی میرؔ
خاص موسیٰ و کوہِ طور نہیں

دنیا میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک فرد دوسرے فرد کو، ایک قوم دوسری قوم کو، ایک حکومت دوسری حکومت کو، کثرت قلت کو، قوی ضعیف کو کھائے جا رہا ہے۔ یہ سب اس بے خبری کی دلیل ہے۔ دیکھئے میرؔ کو نہ صرف گلوں کی بلکہ خاروں کی دل دہی بھی منظور ہے۔

کس ڈھب سے راہِ عشق چلوں ہے یہ ڈر مجھے
پھوٹیں کہیں نہ آبلے، ٹوٹیں کہیں نہ خار

جب سب اسی کی مخلوق ہیں تو یہ باہمی نفرت و عداوت کیسی ؟

مربوط ہیں تجھ سے بھی یہی ناکس و نااہل
اس باغ میں ہم نے گلِ بے خار نہ پایا

خواجہ میر دردؔ کی زندگی اور شاعری میں یہ رنگ میرؔ صاحب سے بھی زیادہ گہرا ہے۔

بستے ہیں ترے سایہ میں سب شیخ و برہمن
آباد ہے تجھ سے ہی تو گھر دیر و حرم کا

آدمی کسی کو چشمِ حقارت سے نہ دیکھے۔

ہے مظہرِ انوارِ صفا میری کدورت
ہر چند کہ آہن ہوں پہ آئینہ بنا ہوں

انسان اور انسانیت کے احترام کے بارے میں میر دردؔ کی رائے قابلِ توجہ ہے۔

انساں کی ذات سے ہی خدائی کے کھیل ہیں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں

جمع میں افرادِ عالم ایک ہیں
گل کے سب اوراق باہم ایک ہیں

بجز ذاتِ حقیقی اور کسی کا وجود نہیں۔

جگ میں آ کر اِدھر اُدھر دیکھا
تو ہی آیا نظر جدھر دیکھا

ہر چیز اسی کا نشان ہے۔

بیگانہ گر نظر پڑے تو آشنا کو دیکھ
بندہ گر آوے سامنے تو بھی خدا کو دیکھ

ہماری خودی ہمارے حق میں قید بن گئی ہے۔

غیر سے کیا معاملہ آپ ہیں اپنے دام میں
قید خودی، اگر نہ ہو پھر تو عجب فراغ ہے

یہی وجہ ہے کہ جمال دوست نظر سے اوجھل ہے۔

حجاب رخِ یار تھے آپ ہی ہم ــــــ کھلی آنکھ جب کوئی پردہ نہ دیکھا

اس مضمون کو یوں بیان کرتے ہیں۔

مٹ جائیں ایک آن میں کثرت نمائیاں ــــــ ہم آئینے کے سامنے جب آکے ہُو کریں

یہاں تصوف کے عقائد و مسائل سے بحث کرنا مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ دکھانا ہے کہ صوفی شعرا بھی اپنے انداز میں دنیا میں صلح و امن کا پیغام دیتے رہے ہیں۔

نظیر اکبر آبادی کے یہاں فطرت کے مناظر بھی ہیں اور سماج کے مسائل بھی۔ صوفیانہ مذاق بھی ہے اور حکیمانہ انداز بھی۔ اسی کا اثر ہے کہ ان کی نظموں اور غزلوں میں اکثر جگہ معرفت کے نکتے مل جاتے ہیں۔ ایک موقع پر انھوں نے دکھایا ہے کہ آدمیوں میں لاکھ فرق مراتب سہی تاہم نفسِ آدمیت کے لحاظ سے سب برابر ہیں

دنیا میں بادشاہ ہے سو ہے وہ بھی آدمی ــــــ اور مفلس و گدا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

زردار بے نوا ہے سو ہے وہ بھی آدمی ــــــ نعمت جو کھا رہا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

ٹکڑے جو مانگتا ہے سو ہے وہ بھی آدمی

اور جب یہ واقعہ ہے تو ایک آدمی کا دوسرے سے بیگانگی برتنا کیوں کر جائز ہوگا۔ آتش تو اس حد تک کہتے ہیں۔

بت خانہ توڑ ڈالیے، مسجد کو ڈھائیے ــــــ دل کو نہ توڑ یئے یہ خدا کا مکان ہے

غالب کا مشہور شعر ہے۔

کعبہ میں جا رہا تو نہ دو طعنہ کیا کہیں ــــــ بھولا ہوں حق صحبت اہل کنشت کو

شاعر دیر سے ہجرت کر کے کعبہ میں جا بسا ہے۔ لوگوں نے اس کو بے وفائی کا طعنہ دیا۔ جس پر جواب دیتا ہے کہ اگر میں کعبہ میں آگیا ہوں اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دیر والوں سے جو تعلقات تھے ان کو فراموش کر بیٹھا ہوں۔

ہے تجلی تری سامان وجود ذرہ بے پرتوِ خورشید نہیں

اس کا بھی یہی مضمون اور ماحصل ہے

عموماً خیال کیا جاتا ہے کہ اقبال تصوف کے مخالف تھے۔ مگر یہ درست نہیں۔ ہم ان کے کلام سے چند اشعار پیش کریں گے جن سے ظاہر ہوگا کہ اقبال جیسا انسان بھی اس "مئے مرد افگن" سے سرشار ہے۔ کہتے ہیں۔

میری نوائے شوق سے شور حریم ذات میں غلغلہ ہائے الاماں بتکدۂ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دیر و حرم کی نقش بند میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں
گاہ مری نگاہ تیز چیر گئی دل وجود گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
تو نے یہ کیا غضب کیا، مجھ کو بھی فاش کر دیا میں ہی تو ایک راز تھا سینۂ کائنات میں

ہمیں یہاں تمام اردو شعرا کا جائزہ لینا مقصود نہیں ہے۔ صرف جستہ جستہ یہ دکھانا ہے کہ ہمارے اکثر شعرا نے عام انسانی برادری اور انسان دوستی پر نہایت زور دیا ہے۔ اگر ان مثالوں کو نقل کیا جائے تو ایک دفتر تیار ہو سکتا ہے۔ جگر مرحوم نے کیا خوب کہا ہے۔

گلشن پرست ہوں مجھے گل ہی نہیں عزیز کانٹوں سے بھی نباہ کئے جا رہا ہوں میں

پیغمبر اسلام علیہ السلام کا ارشاد ہے کہ قیامت میں حق تعالیٰ بندوں سے پوچھے گا کہ میں بھوکا تھا تم نے مجھے کھانا نہیں کھلایا۔ میں برہنہ تھا تم نے مجھے کپڑا نہیں دیا۔ وہ عرض کریں گے۔ یا خدا۔ تیری ذات تو بے نیاز ہے۔ تجھے کھانے اور کپڑے کی کیا حاجت؟ وہ فرمائے گا کہ میرے بندے بھوکے پیاسے اور برہنہ تمھارے دروازے پر آئے ان کا دینا میرا ہی دینا تھا۔ اس مضمون کو پروفیسر ظفر احمد صدیقی نے نہایت خوب صورتی سے نظم کے جامے میں پیش کیا ہے۔

غم انساں کا دے کر وہ کہتے ہیں مجھے یہ غم ہے ہمارا اسے کھو نہ دینا
اگر جذبۂ شوق بے چین کر دے کسی ٹوٹے دل میں ہمیں ڈھونڈھ لینا

ہم آئیں گے اس طرح سے بھیس بدلے تمھاری نظر کو خبر بھی نہ ہو گی
نہ پہچان پائے تو اتنا سمجھ لو شبِ ہجر کی پھر سحر بھی نہ ہو گی
نہ دیر و حرم میں ملاقات ہو گی نہ پُرپیچ راہوں میں تم کو ملیں گے
تمھیں واقعی گر طلب ہے ہماری دکھے دل کی آہوں میں تم کو ملیں گے

سچ پوچھئے تو یہ ہو بہو رسول اللہؐ کے اس فرمان کی ترجمان ہے جس میں فرمایا ہے کہ خدا ٹوٹے ہوئے دلوں میں ملتا ہے۔ موصوف کی ایک اور نظم اسی مضمون پر مشتمل ہے۔ چند اشعار اور سنئے۔

نہ فقط سنبل و ریحاں سے محبت کی ہے میں نے ہر رنگ گلستاں سے محبت کی ہے
میری مئے میں نہیں آمیزشِ زہرِ نفرت میں نے ہر حال میں انساں سے محبت کی ہے
یوں تو چاہت ہے کمالاتِ بشر کی سب کو میں نے کم زوریِ انساں سے محبت کی ہے

اسی سے ملتا ہوا تلسی داس کا ایک دوہا یاد آیا۔ کہتے ہیں۔

تلسی یو سنسار میں سب سے ملئے دھائے کیا جانے کس بھیس میں نارائن مل جائے

قومی یک جہتی کا تصور اردو شاعری کے لئے کوئی نیا نہیں ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ اس کا واضح تصور اس وقت سے پہلے نہ ہو۔ آج جبکہ انسانی مسائل بڑھ گئے ہیں، انسان نے انسان کے سہارے کے بغیر زندگی کو ناگزیر خیال کیا اس وقت قومی یک جہتی کا احساس شدید ہو گیا۔ قومی یک جہتی کا ذکر آیا ہے تو اس سلسلہ میں چند شبہات کا دور کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے بعض حضرات یک جہتی سے کامل یک رنگی مراد لیتے ہیں مگر وہ یہ بھول جاتے ہیں کہ جہاں تک ہمارے دیش کا تعلق ہے یہ ایک جمہوری نظام ہے اور جمہوری نظام کا بنیادی تصور یہی ہے کہ وہ ہر فرد اور ہر جماعت کو اس کی حدود کے اندر ابھرنے اور ترقی کرنے کا پورا موقع دے اور اس اصول پر کاربند ہو کہ

گل ہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن اے ذوق اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

اس بارے میں ہمارے صدر جمہوریہ کی رائے قابل توجہ ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"ہندوستان کی کئی ہزار سال کی تہذیبی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اس میں گوناگوں

کثرت کے اندر وحدت کا جو باریک رشتہ موجود ہے وہ ارباب قوت کے جبر و تشدد سے نہیں بلکہ عارفوں کے وجدان سے، فلسفیوں کے فکر سے، زاہدوں کی ریاضت سے اور فن کاروں کے تخیل سے پیدا ہوا ہے اور یہی سادھن ہیں جن کے ذریعے اسے زیادہ وسیع، مضبوط اور پائیدار بنایا جاسکتا ہے۔"

آگے چل کر موصوف رقم طراز ہیں۔

"یہ اصول ہمارے دستور اساسی میں شامل ہے۔ اس کے اندر سب کو پوری آزادی گئی ہے کہ جو مذہبی عقیدہ چاہیں رکھیں اور جو ارکان چاہیں ادا کریں بشرطیکہ وہ حسن اخلاق کے منافی نہ ہوں۔ ہم مختلف مذہبی روایات کی مشترک بنیاد کو تسلیم کرتے ہیں۔ اس قدر مشترک کے ہم سب وارث ہیں۔ اس لئے کہ اس کا سرچشمہ حقیقت سرمدی ہے۔"

سچ پوچھئے تو اس قدرِ مشترک، اس سرچشمۂ حقیقت سرمدی، اس عالم گیر بنیادی تصور کو کہ انسان کا ایک بالا تر وایک قادر و حکیم ہستی سے اٹوٹ رشتہ ہے اور وہ اس کے روبرو اپنے تمام خیالات، میلانات اور حرکات کا ذمہ دار ہے۔ ہماری تہذیب میں سب سے اہم مقام حاصل ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خود تہذیب کیا ہے؟ بقول ڈاکٹر سید عابد حسین۔

"تہذیب اقدار کا وہ شعور ہے جو ایک انسانی جماعت رکھتی ہے اور جس کے مطابق وہ اپنی زندگی کی تشکیل کرنا چاہتی ہے۔ یہی شعور ہے جو (اختلافات کے باوجود جن کی بقا ناگزیر ہے) ہندوستان کی دو بڑی قوموں کے طرز فکر، انداز نظر، رہن سہن، جذبات و حسیات، اخلاقیات و جمالیات میں ایک طرح کی ہم آہنگی پیدا کرتا ہے، جس کا نتیجہ ہندوستانی تہذیب ہے"

ڈاکٹر موصوف آگے بڑھ کر فرماتے ہیں۔

"جو اشتراک عہد مغلیہ کی ہندوستانی تہذیب نے پیدا کیا تھا وہ ناساز گار حالات کے باوجود بہت کچھ اب تک باقی ہے اور اس کے علاوہ جدت کے اثرات نے جو مغرب سے آئے ہیں اشتراک کی نئی صورتیں نکالیں۔"

اس جذبہ اشتراک کو ابھارنا اور بڑھا وا دینا ہر محب وطن کا فرض ہے۔ کیوں کہ اگر ایسا نہیں کیا جاتا تو ہمارے وطن کی ترقی کی رفتار نہ صرف رک جائے گی بلکہ صدیوں پیچھے جا پڑے گی۔ اس کے برخلاف یہ دیکھ کر دکھ ہوتا ہے کہ ہمارے وطن کی علاحدگی پسند اور تخریب دوست جماعتیں یک جہتی کے معنی الٹے لیتی ہیں۔ ان کے زعم باطل میں یہ یک جہتی یک طرفہ ہونی چاہیئے یعنی اقلیت کو چاہیئے کہ اپنے وجود کو اکثریت کے سمندر میں جذب کر دے۔ یہ خیال ہر طرح نادانی بلکہ شرارت پر مبنی نظر آتا ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول تو ہر فرد کو اور ہر گروہ کو ہمارے دستور اساسی کی رو سے یہ حق پورے طور پر حاصل ہے کہ اپنے خیالات وجذبات میں آزاد رہتے ہوئے ہندوستانی شہریت کا ایک اٹوٹ حصہ بن کر رہے اور کسی کو حق نہیں ہے کہ کسی کو اس کے پسندیدہ راستے سے پھیر سکے۔ دوسرے اگر دوسرے ممالک بھی اس روش پر گام زن ہوں تو بتایا جائے کہ اس وقت یہ تخریب پسند افراد کیا جواب دیں گے۔ یورپ کا تو کیا ذکر ہمارے حلیف افغانستان، ایران، عراق، شام اور مصر ہر جگہ متعدد مذاہب اور متعدد زبانوں اور متعدد کلچروں کی گرم بازاری نظر آئے گی تاہم یہ ذہنیت کہیں نظر نہ آئے گی۔

ہمارے ملکی رہنما تھوڑے تھوڑے عرصہ کے بعد سوتے سے جاگتے اور قومی یک جہتی کا نعرہ لگا دیتے ہیں۔ وہ پبلک پلیٹ فارم پر پُر زور تقریروں اور دل کش خطابت میں قوم کو گاندھی جی اور پنڈت جواہر لال نہرو کے آدرشوں پر چلنے کی تلقین کرتے ہیں اور پلیٹ فارم سے جاتے ہیں تو بالکل بھول جاتے ہیں کہ ان کا اپدیش کیا تھا۔ سچ پوچھئے تو یہ نعرہ یا تو دل کی گہرائی سے نہیں نکلتا بلکہ محض زمانہ سازی اور رسم پرستی پر مبنی ہے یا وہ اپنے نزدیک یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ آواز ایک جادو کی چھڑی ہے ذرا گھمائی اور قومی یک جہتی کا دور دورہ ہو گیا۔ ضرورت ہے کہ یہ لوگ گاندھی جی کی طرح نہیں تو کم از کم جواہر لال کی طرح دنیا کو بتائیں کہ انھوں نے یک جہتی کے پرچار کے لئے خود کتنا ایثار کیا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ جب تک ہمارے بڑوں میں قول وعمل کا تضاد ہے، جب تک وہ حق وانصاف کی اہمیت کو جتانے کے لئے ذاتی ایثار سے بھاگتے ہیں، جب تک ملک کے قریہ قریہ

میں گھوم کر ہر ہر فرد کو اس عقیدے کی دعوت نہیں دیتے، جب تک ہمارے نوجوان نئے ماحول اور نئی تعلیم کے اثر سے تنگ نظری اور تعصب کی راہ پر گام زن ہیں۔ جب تک گاندھی جی کے قتل کے ملزموں کو ملک میں استقبالیہ پیش کیا جاتا ہے، جب تک ایک مذہبی فرقے کے پیشوا کی آمد پر بائی کاٹ کی تجویزیں سننے میں آتی ہیں، اس وقت تک یک جہتی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ اگر یک جہتی کا نعرہ محض دکھاوے کی حد تک ہے تو ہمیں کچھ نہیں کہنا ہے لیکن اگر یہ دل کی آواز ہے اور اس کی کوئی اہمیت ہے تو اس کے لئے ہمیں عملی جد و جہد کرنا ہوگی۔

قومی یک جہتی ہماری ملکی زندگی کا ایک ایسا اہم مسئلہ ہے جس کے بغیر ملک کے مختلف طبقات بلکہ خود حکومت استحکام واستقامت کی منزل تک پہونچنے سے قاصر رہے گی اور جس کے نہ ہونے سے دنیا کی برادری میں ہمارا سر ہمیشہ نیچا رہے گا۔

بہرحال یہ بات تو آمد سخن میں زبان پر آگئی، ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہمارے اردو شعرا کا رول یک جہتی کے پرچار میں کسی سے کم نہیں۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ مسئلہ پر مفصل بحث کی جائے۔ تاہم چند مشاہیر شعرا کی مثالیں پیش کرنا ضروری ہے۔ ہم یہاں صرف خاص خاص شعرا کی مثال پیش کریں گے جس سے ہمارے دعوے کی تصدیق ہو سکے۔

پہلے اس سلسلہ میں امیر خسرو کا نام نامی آتا ہے۔ خسرو کی شخصیت بڑی عجیب و غریب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کی ذات ملکی یک جہتی یا ہندو مسلم اتحاد کا پیکر تھی تو شاید غلط نہ ہوگا۔ وہ ایک ترک باپ اور ہندوستانی ماں کے فرزند تھے۔ یوں تو انھوں نے ترکی، فارسی، عربی کے علاوہ سنسکرت اور دوسری پراکرتیں بھی سیکھی تھیں۔ مگر ان کی شاعری فارسی کے علاوہ اور جس زبان میں ہے وہ خود ملکی یک جہتی کا جیتا جاگتا نمونہ ہے۔ یعنی ہندوستانی یا اردو۔ اس کے علاوہ ان کو مرشد ایسا ملا جس کا دامن فیض ہندوستان کی ہر قوم، ہر مذہب اور ہر گروہ کے لئے کشادہ تھا۔ میری مراد حضرت شیخ نظام الدین بدایونی ثم دہلوی سے ہے۔ حضرت کی سیرت پر جن اصحاب کی نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ آپ ایک طرف تو علاء الدین خلجی اور غیاث الدین تغلق جیسے زبردست سلاطین سے

بھی بے نیاز تھے اور دوسری طرف آپ کا دروازہ ہر امیر و غریب مسلمان و ہندو کے لئے کھلا تھا۔ آپ کا ہی فیضان تھا کہ خسرو بھی ہمیشہ امن و شانتی کے ترانے گاتے رہے۔ خسرو نہ صرف شاعر بلکہ صوفی بھی تھے جن کا کام لوگوں کو نفرت سے نہیں بلکہ محبت سے اپنی طرف کھینچنا تھا۔ ان کے روادارانہ خیالات جو ان کی مثنویوں میں بکھرے ہوئے ہیں قابل مطالعہ ہیں۔ یہاں ہم ڈاکٹر تاراچند کے رسالے سے کچھ اقتباس حاضر کرتے ہیں۔

"زبان کا مسئلہ آج بیسویں صدی میں جھگڑوں کی جڑ ہے۔ ایک تیرہویں صدی کا وطن پرست شاعر زبانوں کا کس طریقہ سے مقابلہ کرتا ہے دیکھنے کے قابل ہے۔ پہلی چیز تو یہ ہو کہ خسرو ہندوستان کی سب عوامی بولیوں سے واقف تھے۔ کم سے کم نام کی حد تک۔ گو ان کے اپنے لفظ یہ ہیں۔

من بہ زبانہائے کساں بیشتری

کردہ ام از طبع شناسا گذری[1]

دانم و دریافتہ و گفتہ ہم

جستہ و روشن شدہ زاں بیش و کم[2]

پھر سندھی، لاہوری، کشمیری، کبری (کنہر) دوار سمندری (تامل) معبری (اندھرا) گوری (بہاری) بنگالی و دہلوی کے نام گناتے ہیں۔ یہ زبانیں آج بھی رائج ہیں اور ہندوستان کے آئین میں درج ہیں مگر ہندوستان کی ان بولیوں کے علاوہ سنسکرت زبان ہے جو پرانے زمانے سے برہمنوں کے نزدیک منتخب ہے لیکن عوام کو اس کی خبر نہیں اور ہر ایک برہمن بھی اس کی

---

[1] میں لوگوں کی اکثر زبانوں سے واقفیت رکھتا ہوں اور اپنی سمجھنے والی طبیعت کے ذریعہ ان سے واقفیت حاصل کی ہے۔

[2] ان میں سے کچھ کو جانتا ہوں۔ کچھ سے یوں ہی آگاہ ہوں۔ کچھ میں شاعری کرتا ہوں اور ان میں سے اکثر و بیشتر سے مجھ کو روشنی و دانش حاصل ہوئی۔

حدوں سے واقف نہیں[1]:

وہ ہندوستان کے لوگوں، جانوروں، پودوں، پھولوں، پھلوں، عمارتوں، موسموں کی برتری جتاتے ہوئے کبھی نہیں تھکتے اور صاف کہتے ہیں کہ کشور ہند است بہشتے بہ زمیں"۔ حد یہ ہے کہ ہندو مذہب کے بارے میں ان کا بیان ایسا ہے جس کا کوئی اب سے سات سو برس پہلے تصور نہیں کر سکتا تھا۔ کہتے ہیں۔

"...... پھر بھی (ہندو) ہمارے اکثر مسئلوں کا اقرار کرتے ہیں۔ جن اصولوں پر اتفاق ہے وہ یہ ہیں۔ وحدت، ہستی، قدامت، عدم سے ایجاد کی قدرت، رزق دینے والے کا وجود، جو ہنر ور اور بے ہنر کو رزق دیتا ہے، ہر بے جان کو جان دیتا ہے اور واپس لیتا ہے وہ خالق ہے اور اس کی حکمت اور حکم ازلی اور ابدی ہے وہ اپنے کاموں پر اختیار رکھتا ہے اور عملوں کے کرنے نہ کرنے کا مجاز (ہے[2])۔"

خسرو کے خیالات پر ہمیں ایک اور فاضل اور شاعر شخصیت کی یاد آتی ہے جن کے خیالات خسرو سے ملتے ہوئے ہیں۔ یہ میر غلام علی آزاد بلگرامی ہیں جو اردو کے تو نہیں البتہ فارسی اور عربی کے شاعر اور بہت سی زبانوں کے ماہر تھے۔ آزاد بلگرامی کا زمانہ عالم گیر کے جانشینوں کا زمانہ ہے۔ وہ اپنی مشہور عربی تصنیف "سبحۃ المرجان" میں فرماتے ہیں کہ ہند کی زمین ارض حجاز کے بعد تمام دنیا سے برتر اور پاک ہے اور اس سلسلہ میں متعدد دلائل پیش کرتے ہیں۔

دور جدید کے شعراء میں حالی کا نام خاص طور پر سر فہرست ہے۔ حالی کی مثنوی "حب وطن" سے کون ہے جو واقف نہیں۔ وطن کی محبت کے نغمے حالی کے دل سے کس طرح نکلتے ہیں اس کا اندازہ مندرجہ ذیل اشعار سے بخوبی کیا جا سکتا ہے۔

---

[1] امیر خسرو اور ہندوستان از ڈاکٹر تارا چند

[2] امیر خسرو اور ہندوستان ڈاکٹر تارا چند

بیٹھے بے فکر کیا ہو ہم وطنو — اٹھو اہل وطن کے دوست بنو
مرد ہو تو کسی کے کام آؤ — ورنہ کھاؤ پیو چلے جاؤ
جب کوئی زندگی کا لطف اٹھاؤ — دل کو دکھ بھائیوں کے یاد دلاؤ

تم اگر چاہتے ہو ملک کی خیر — نہ کسی ہم وطن کو سمجھو غیر
ہو مسلمان اس میں یا ہندو — بودھ مذہب ہو یا کہ ہو برہمو
جعفری ہو وے یا کہ ہو حنفی — جین مت ہو وے یا ہو بشنوی
سب کو میٹھی نگاہ سے دیکھو — سمجھو آنکھوں کی پتلیاں سب کو
ملک ہیں اتفاق سے آزاد — شہر ہیں اتفاق سے آباد

قبال کے یہاں یہ لے اور تیز ہو گئی ہے۔

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو — کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا — لکھا کلک ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں
نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑا باغ میں گلچیں — تری قسمت سے رزم آرائیاں ہیں باغبانوں میں

ہندوستان کی موجودہ فضا میں اس مسئلہ کی اہمیت کئی اعتبار سے قابل غور ہے۔ آزادی ے بعد ملک کو زیادہ نامساعد حالات کا سامنا کرنا پڑا، آپس کے اختلاف نہ ہوتے تو شاید کسی منزل پر ان کا حل نکالا جا سکتا تھا۔ آپس کے اختلافات کے بارے میں اکبر کی یہ نصیحت کتنی بیش قیمت ہے۔

کہتا ہوں میں ہندو مسلماں سب سے یہی — اپنی اپنی روش پہ تم نیک رہو
لاٹھی ہے ہوائے دہر پانی بن جاؤ — موجوں کی طرح لڑو مگر ایک رہو

حالات نے پلٹا کھایا چین اور پاکستان کے جارحانہ حملے نے سب کو چونکا دیا۔ اس کے جو نقصانات ہوئے وہ ایک طرف۔ سب سے زیادہ نقصان یہ ہوا کہ انسان کا انسان پر بھروسہ ختم ہو گیا۔ ؎

اب کیا کسی کے عشق کا دعوا کرے کوئی

مگر دوسری طرف اس کا صحت مند پہلو یہ بھی ہے کہ ایک متحدہ محاذ کا احساس پیدا ہو گیا۔ جہاں فرقہ پرستی، گروہ بندی اور صوبہ واریت کی حدیں ختم ہوتی ہیں۔ اس نے قومی یک جہتی کا تصور اجاگر کر دیا۔ اس احساس سے جہاں ہمارے خواص اور عوام متاثر ہوئے وہاں شاعر کو بھی اپنی نوا تیز سے تیز تر کرنا پڑی۔ اب وہ خوابوں کی دنیا سے نکل کر حقایق کی دنیا سے قریب آ گیا۔

ہم سمجھتے ہیں کہ انسان فطرتاً بد نہیں ہے۔ وہ فساد کو نہیں بلکہ امن کو اور نفرت کو نہیں بلکہ محبت کو عموماً اپنا دستور العمل بناتا ہے۔ اگر خود غرض اہلِ سیاست رکاوٹ نہ ڈالیں تو آج بھی گاندھی اور نہرو کے دیس میں امن و صلح، رواداری اور محبت کی ہوائیں چلنے لگیں۔ ۱۸۵۷ء کا زمانہ تو دور کی بات ہے جبکہ ہمارے ملک کے مختلف طبقے، مختلف مذاہب اور مختلف گروہ ایک ابوظفر بہادر شاہ کے جھنڈے کے نیچے لڑنے اور استبداد کے مقابلے میں جان و مال قربان کرنے کو کھڑے ہو گئے تھے۔ ۱۹۲۰ء کا زمانہ تو زیادہ دور نہیں جب مولانا عبدالباری اور مولانا محمد علی گاندھی جی کی قیادت میں برطانوی شہنشاہیت کا مقابلہ کرنے کے لئے نکلے تھے اور ان کی آواز پر ہزاروں ہندوستانیوں نے سنگینوں کے زخم کھائے اور لاکھوں نے جیل خانے بسائے۔ آج کل لوگ تعصب اور ذاتی مفاد کے پیچھے دوڑ رہے ہیں۔ اگر صحیح معنی میں وطن کا عشق ہو تو وہ زمانہ پھر لوٹ سکتا ہے۔

عشق ازیں بسیار کرد است و کند

سلام مچھلی شہری

بنگلہ کا ایک آتش نوا شاعر ـــ نذرل

ہمارا عظیم ملک خوشبوؤں، گیتوں اور جلوؤں کی دھرتی ہے اور اسی لئے ہر دور میں ہمارا تصورِ حیات و فن، ان ہی اقدار سے متعلق رہا ہے جو زندگی کو حسین، لطیف اور پر نور بنانے میں معاون اور مددگار ثابت ہوں۔

ادب و شعر کے چشمے، ہماری دھرتی کے ہر گوشے سے، ہر عہد میں، پھوٹتے رہے ہیں اور یہ کہنا مشکل ہے کہ ہندوستان کے کس خطے کو اس میدان میں برتری حاصل ہے۔ خیال و فکر کی مقدس شمعیں عہد بہ عہد ہر جگہ جگمگائی ہیں اور جگمگا رہی ہیں۔

ہمارے پیارے دیس کا پیارا صوبہ بنگال بھی ہے۔ اس کی جنتا کو رومانوں اور گیتوں سے پیار ہے۔ ان کی زبان شیریں ہے، ان کے مزاج میں زندگی کی لطافتیں بھری ہوئی ہیں اور وہ کالی گھٹاؤں اور دریا کی پر بہار موجوں کے رسیا ہیں۔ اسی سرزمینِ بنگال کی لطیف اور ناز پرور آب و ہوا نے پھول میں شعلے کو جنم دیا ـــ میری مراد اس آتش نوا شاعر سے ہے جسے قاضی نذرالاسلام کے نام نامی سے یاد کیا جاتا ہے۔

ادب و شعر و نغمہ سے پرے، ملک کی مختلف سماجی، تمدنی اور سیاسی تحریکوں میں بھی بنگال کا نمایاں ہاتھ رہا ہے۔ نئے ہند کے پہلے ریفارمر راجہ رام موہن رائے یہیں پیدا ہوئے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد سیاسی اور سماجی اصلاح کی آواز بھی سب سے پہلے یہیں اٹھی تھی۔ یہیں روحانیت، انسانیت، دوستی اور پھر آزاد خیالات کا پرچار بھی سب سے پہلے ہوا تھا۔ اُپنیشد کی امن پسند تعلیم کی صدا بھی یہیں گونجی جس کے رہنما رام کرشن پرم ہنس

اور سوامی وویکانند وغیرہ تھے۔ یہی وہ پس منظر ہے جس نے ہندوستان کی بلند ترین شخصیت اور عظیم ترین شاعر رابندر ناتھ ٹیگور کو پیدا کیا۔

بنگلہ ادب کی محفلِ حاضر یقیناً ٹیگور کی محفل ہے۔ ٹیگور نہ صرف یہ کہ ادب کے ہر شعبے پر چھا گئے بلکہ وہ خود اس سرزمینِ شعر و نغمہ کی روح بن گئے۔ انھوں نے اس دھرتی کی آب و ہوا اپنی نظموں میں سموکر، بنگال کی غنائی عظمتوں کو آسمان پر پہونچا دیا۔ نذرالاسلام کی شاعری کی نشوونما سمجھنے کے لئے مہاکوی ٹیگور کو پڑھنا اور انھیں سمجھنا بہت ضروری ہے۔ نذرل نے اپنی ایک نظم میں کہا ہے۔

"میرے ایک ہاتھ میں ٹیڑھے بانس کی بانسری ہے۔
دوسرے ہاتھ میں طبل جنگ ——— !"

اب سوال یہ ہے کہ ٹیگور کا یہ نَے نواز پرستار، ایک آتش نوا سپاہی کیوں اور کن حالات میں بنا، یہ بھی ٹیگور ہی کی عظمت ہے کہ انھوں نے اس کا جواب ا - - . . . ان لفظوں میں دے دیا۔ شاید ان کا اشارہ نذرل ہی کی طرف تھا۔

"——— میں اس شاعر کا پیغام سننے کے لئے ہمہ تن گوش ہوں جو مٹی سے
قریب ہے !"

نذرل واقعی مٹی سے قریب ... وہ ایک غریب گھرانے میں پیدا ہوئے۔ قدرت نے انھیں پروان چڑھایا۔ گھر کی ویران فضاؤں نے ان کے ہاتھوں میں بانسری دی اور میدانِ جنگ نے انھیں تلوار سونپی۔ اور جب وہ جنگ سے واپس آئے تو ایک انقلابی شاعر تھے۔ اسی دور میں انھوں نے اپنی غیر فانی نظم باغی لکھی۔ پروفیسر بنے کمار سرکار نے اس نظم کی بابت اظہار خیال فرمایا تھا:

"——— جب میں نے یہ نظم پڑھی یوں محسوس ہوا کہ گزشتہ دس برس سے ہم بنگلہ ادب میں جس انقلاب کے منتظر تھے آج اس کی ابتدا ہوگئی ہے ——— !"

بقول اختر حسین (رائے پوری) اس نظم میں وہ سب ہے جو پشکن کے "ترانۂ آزادی"، بائرن کی "تخریب" اور وکٹر ہیوگو کے "طوفان" میں ہے۔ اس نظم کا ایک بند ملاحظہ فرمائیے۔

"ــــ میں ایک بے قرار و پریشان دل ہوں
میں وہ سورج ہوں جو آگ برساتا ہے
ریگستانی آبشار کی روانی ہوں، دیوانہ وار بہا کا جا رہا ہوں
میں وحشت ہوں مگر بے ہوش قلب کا ہوش ہوں
میں ترقی اور پستی کی انتہا ہوں
اس سرائے فانی پر میرا جھنڈا لہراتا ہے
میں انسان کی ظفر مندی کا نشان ہوں ــــ"

موجودہ جمہوری دور میں نذرل کے شعلہ فشاں ترانوں کو دہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن میرا مقصد تو صرف یہ بتانا ہے کہ ؎

'ایسی چنگاری بھی یارب اپنی خاکستر میں تھی'

بہرکیف، نذرل کا یہ دور، بڑا طوفان خیز دور ہے۔ جب سامراجی حکومت سے بغاوت کے الزام میں، ۸ مارچ ۱۹۲۳ء کو انھیں ایک سال قید بامشقت کی سزا ملی تو انھوں نے ہگلی جیل میں قیدیوں کے خلاف ظالمانہ سلوک کے خلاف بھوک ہڑتال شروع کر دی۔ مہاکوی ٹیگور، ان سے کتنی شفقت رکھتے تھے، اس کا اندازہ ان کے اس تار سے ہو جائے گا:

"ــــ بھوک ہڑتال چھوڑ دیجیے۔ ہمارے ادب کو
آپ کی ضرورت ہے!"

لیکن نذرل کا سینہ تو شعلہ فشاں بنا ہوا تھا۔ اس وقت بھی سامراج کے خلاف آگ برساتا رہا:

"ــــ ہمارا زنجیر کا پہننا ایک بہانہ ہے اور کچھ نہیں،

یہ زنجیریں پہن کر ہم تمہاری زنجیروں کو برباد کر دیں گے۔

ہم تمہارے قید خانے میں، قیدی بننے نہیں آئے بلکہ سب لوگوں کو قید کے ڈر سے

بے پروا بنانے آئے ہیں ـــــ !"

پھر ایک دوسری نظم میں وہ یوں شعلہ بار ہوتے ہیں :

"ـــ کیا زنجیر اور غلامی ہمیشہ برقرار رہے گی۔

اے مستی تو دروازہ توڑ کر آجا،

اے جواں مستو، اے میرے نونہالو،

تم طوفاں کی طرح فتح مندی کا پرچم لہرا کر، قہقہوں سے آسماں چیر کر زنداں کے

یہ دروازے توڑ دو ـــــ !"

اس آتشیں عہد میں بھی، نذرل پر مہا کوی کا غیر شعوری اثر پڑتا رہا۔ میرا اپنا خیال تو یہ ہے کہ ہمارا انقلاب کا یہ باغی سپاہی امن و عافیت کے اُسی گنبدِ نورین میں سکون بھی پاتا تھا جہاں گاندھی اور ٹیگور کی آواز گونجتی تھی۔ اگر یہ حقیقت نہ ہوتی تو نذرل اپنی ایک نظم میں یہ نہ کہتے :

"ـــ اس دل سے بڑھ کر کوئی کعبہ یا مندر نہیں،

انسان سے بڑا کچھ نہیں،

کوئی بھی اس سے زیادہ معزز نہیں ـــــ !"

اور تحریکِ ترکِ موالات کے دور میں وہ اپنی نظم "چرخے کا گیت" میں اِس پُر خلوص جذبے کا اظہار نہ کرتے :

"ـــ گھوم

گھوم رے گھوم۔ میرے پیارے چرخے گھوم۔

تیری آواز میں آزادی کی آمد آمد کا گیت سن رہا ہوں

بھائی! تیری گردش کی آواز میں گویا ہمیشہ یہی سننے میں آتا ہے کہ آزادی کا

عظیم الشان دروازہ کھل رہا ہے۔ اب دیر نہیں ہے، بھارت کا طالع مسعود پلٹ آیا ہے۔ دُکھ کی اندھیری رات بیت چکی ہے ـــــ"

شعر و نغمہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ مہاکوی ہی کی طرح نذرل کو بھی سنگیت سے بچپن ہی سے ذوق تھا۔ شاعری کو موسیقی سے اور موسیقی کو شاعری سے قریب تر کرنے میں بنگلہ میں ٹیگور اور نذرل ہندی میں شاعرانِ گراں قدر پنت جی اور نرالا جی کا بڑا ہاتھ ہے۔ نذرل نے اپنی سنگیت کو عام کے دل کی دھڑکنوں کی ترجمانی کے لئے وقف کر دیا تھا۔ خود کہتے ہیں:

"ـــــ جس درد سے میرا دل رات دن دھڑکتا رہتا ہے
میرے سنگیت کے سُروں سے اسی کی لہریں اٹھتی ہیں"

بنگال کے کسانوں اور چرواہوں میں نذرل کا یہ گیت آج تک گونج رہا ہے:

"ـــــ تو کون پردیسی ہے کہ جنگل میں متوالا بن کر
بانس کی بانسری بجا رہا ہے،
تیرے محبت خیز سروں سے
لالہ زار کے گل بدنوں پر خواب کاری ہو رہا ہے۔"

غرض ہمارا ملک خوشبوؤں، گیتوں اور جلوؤں کی دھرتی ہے اور ہمارا تصور حیات وفن، انہی اقدار سے متعلق ہے۔ آج جبکہ نذرل ایک دیوتا کی طرح خاموش ہو گئے ہیں۔ ہمیں ان کی ایک نظم یاد آ رہی ہے:

"ـــــ دوستو! میں تمہاری طرف آنکھ اٹھا کر پھر نہ دیکھوں؟
میں پھر شور وغل کر کے کسی کا دھیان نہیں بٹاؤں گا
نڈھال اور چپ چپ
اکیلا، اپنے دل ہی دل میں خوشبودار صندل کی طرح جلتا رہوں گا ـــ!"

نہیں صندل کی یہ خوشبو امر تھی، امر ہے اور سدا امر رہے گی۔

نذرل نے ۱۹۲۷ء میں ایک دوست کو لکھا تھا۔

"— میری زندگی ایک سخت المیہ ہی کیوں نہ ہو، میں مسرت اور دکھ درد کے گیت گاتا رہوں گا۔ خود کو سب کے لئے وقف کر دوں گا۔ یہی میری برت ہے، یہی میرا عزم یہی میرا دھیان —"

ہماری دعا ہے کہ وہ پھر تندرست ہوں اور اپنے نئے بیدار اور جمہوری ہندوستان "مساوات اور یک جہتی خیال کے امرت ا لنے بکھیر دیں — اب انھیں دکھ درد کی نہیں صرف مسرت کی فضا ملے گی۔

نذر عرشی

مرتبہ: مالک رام و مختار الدین احمد

اردو کے ممتاز محقق مولانا امتیاز علی خاں عرشی نے ۸ دسمبر ۱۹۷۵ء کو عمر کے اکسٹھ سال پورے کر لیے۔ اس خوشی میں گذشتہ مارچ میں موصوف کی سالگرہ منائی گئی اور ان کی خدمت میں "نذر عرشی" کے نام سے ایک یادگار کتاب پیش کی گئی، جس میں اردو کے مشاہیر اور بیرونی ممالک کے بعض ممتاز ادیبوں کے مضامین شامل ہیں۔ چند مضامین مولانا عرشی کے متعلق ہیں، بقیہ وقت کے اہم مسائل اور موضوعات پر تحقیقی و تنقیدی مضامین ہیں۔

"۴۴۴ صفحات اردو میں ہیں اور ۱۲۲ صفحات انگریزی میں — سائز ۱۸×۲۲/۸، مجلد، کتابت و طباعت اور کاغذ بہت عمدہ۔ کتاب بہت محدود تعداد میں شائع کی گئی ہے"

قیمت: چالیس روپے

ملنے کا پتہ

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ۔ جامعہ نگر۔ نئی دہلی ۲۵

اسکولوں میں پڑھاتے ہیں۔ ان سب لوگوں کو یہ کتاب ان کے فرائض منصبی کا تاریخی پس منظر فراہم کرتی ہے اور ناامیدی اور اضمحلال کے لمحات میں اس لافانی صداقت کی بشارت دیتی ہے کہ اچھی تعلیم کبھی ضائع نہیں جاتی۔"

یہ کتاب اس قابل ہے کہ تمام اسکولوں اور کتب خانوں میں خرید کر اس کے مطالعہ کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع فراہم کیے جائیں۔

مثنوی گلزار نسیم

مصنفہ : دیاشنکر نسیم لکھنوی

مرتبہ : امیر حسن نورانی

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۳۱۴ صفحات، مجلد مع گرد پوش، تاریخ طباعت: نومبر ۱۹۶۵ء،

قیمت : ڈھائی روپے، ملنے کا پتہ: مکتبۂ شاہراہ۔ اردو بازار۔ دہلی ۶

مثنوی گلزار نسیم ان چند مثنویوں میں سے ہے جس کو قبول عام اور شہرت دوام حاصل ہے جس کی وجہ سے بہت سی دانش گاہوں کے نصاب تعلیم میں داخل ہے۔ جناب امیر حسن نورانی صاحب ہمارے شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے مستند نسخوں کو سامنے رکھ کر پیش نظر نسخہ مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ تصحیح کے سلسلے میں اردو کے مشہور محقق جناب قاضی عبدالودود صاحب کا تعاون اور مشورہ بھی موصوف کو حاصل رہا ہے، اس لیے امید ہے کہ یہ نسخہ ہر لحاظ سے قابل اعتماد ہوگا۔ فاضل مصنف — نسیم لکھنوی — کے بارے میں مرحوم پنڈت کشن پرشاد کول کا ایک غیر مطبوعہ مضمون بھی اس میں شامل ہے، جس کی وجہ سے جہاں کتاب کی افادیت میں اضافہ ہوا، وہاں ایک مرحوم ادیب کی ایک تخلیق محفوظ ہو گئی۔ کتاب کے آخر میں ۴۱ صفحات کی ایک فرہنگ بھی شامل ہے جس سے طالب علموں کو بڑی مدد ملے گی۔

باقیات شبلی

مرتبہ: مشتاق حسین (مرحوم)

سائز ۲۰×۳۰/۱۶، حجم ۲۲۴ صفحات، مجلد مع گرد پوش، طبع اول ۱۹۶۵ء۔ قیمت تین روپے ۵۰ پیسے

ملنے کا پتہ: آزاد کتاب گھر۔ کلاں محل۔ دہلی ۶

جناب مشتاق حسین صاحب، جو اب مرحوم ہو چکے ہیں۔ مسلم یونیورسٹی کے کتب خانہ کے شعبۂ شرقیات میں اسسٹنٹ لائبریرین تھے، انھوں نے اپنے عہدے سے فائدہ اٹھا کر بعض کام کی چیزیں مرتب کی ہیں،

سب سے پہلے انھوں نے سرسید مرحوم کے خطوط مرتب کیے اس کے بعد زیر تبصرہ کتاب ، باقیاتِ شبلی مرتب فرمائی۔ اس مجموعے میں وہ مضامین، خطوط اور خطبے شامل ہیں جو شبلی کے کسی مجموعے میں موجود نہیں ہیں۔ فاضل مرتب کا خیال ہے کہ پرستارانِ شبلی نے شاید بعض مصالح کی بنا پر اس مواد پر پردہ ڈالنے کی کوشش کی (صفحہ ۱۲) مگر میرا خیال ہے کہ معتقدین شبلی نے ان کو بیکار سمجھ کر کسی مجموعے میں جگہ نہیں دی۔ اس مجموعے کو سرسری طور پر دیکھنے کے بعد پہلے میری بھی یہی رائے تھی کہ یہ متروکات کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے مگر غور سے دیکھنے کے بعد فاضل مرتب سے اتفاق کرنا پڑا کہ اس مجموعے میں بعض ایسے مضامین اور خطوط ہیں جو شبلی کی شخصیت اور ان کے افکار و خیالات کو سمجھنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ امید ہے کہ یہ مختصر مجموعہ شبلی کے حلقہ میں اور اس کے باہر پسندیدگی اور قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

(عبد اللطیف اعظمی)

اسم آعظم — شاعر: شہریار

ناشر: انڈین بک ہاؤس۔ محمد علی روڈ۔ علی گڑھ۔ اشاعت: ستمبر ۱۹۶۵ء۔ قیمت: تین روپے پچاس پیسے

ہماری موجودہ نسل عالمی احساس کی مالک ہے۔ اس کے سامنے فکرِ انسانی کی رفعتیں اور تنزلیں بھی، شوق کی بلندی اور حالات کی پستی کا لازمی نتیجہ دردمندی ہے۔ اس لیے آج کا باشعور نوجوان ذہن اپنی روشنی طبع کی بدولت بے چینی اور کرب میں مبتلا نظر آتا ہے۔

شہریار ایسے ہی ذہن کی نمائندگی کرتے ہیں۔ ان کا مجموعہ کلام 'اسم آعظم' فکرِ جدید کا پیامی ہے۔ اس میں لہجہ، انداز اور خیال سب نئے پن کی جھلک دکھا رہے ہیں۔ اس مختصر سے مجموعے میں ۲۷ نظمیں ہیں۔ سب نثری، بعض نظم مختصر۔ جیسے 'نیا دن ، نیا عذاب'۔

سرو شاخوں پہ اوس کے قطرے
ہیں ابھی محوِ خواب اور سورج
رتھ پہ اپنے سوار آتا ہے

شہریار کی نظمیں، شاعری کے روایتی لوازمات سے بے نیاز ہیں۔ ان کا دار و مدار احساس اور آہنگ پر ہے، قافیہ پیمائی یا بحروں کی گردان پر نہیں۔ آزاد نظم مضمون کی اہمیت جتاتی ہے اور اپنی کامیابی کے لیے شعور

رہی چاہتی ہے۔ یہاں بات اور بات کے ڈھنگ دونوں میں حسن کاری چاہیے۔ شہریار کی نظموں میں
بود ہے۔ وہ حساس اور بیدار ذہن کی دین ہیں۔ ان کی نظم 'وقت' ملاحظہ ہو۔

نقش ہیں ہم پیروں کے اُس کے
جب ہی پیچھے چھوڑ گیا ہے
اپنی راہ چلا جاتا ہے
ہم اور تم احساس کے پُتلے
سوچ رہے ہیں
شاید دیکھے مُڑ کے ادھر بھی
ہم سادہ نادان نہیں ہے
وہ کوئی انسان نہیں ہے

یار کی نظموں کا مخصوص لہجہ متاثر کرتا ہے۔ اس لہجے میں تہذیب نفس کو دخل ہے۔ طنز ہے مگر
اِس نرمی کے ساتھ کہ نشتریت کچھ اور بڑھ گئی ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے چپکے سے کوئی دل کی چٹکی
ے جیسے 'فریب در فریب'

دن کے صحرا سے جب بنی جاں پر
ایک مبہم سے آسرا پا کر
ہم چلے آئے اس طرف اور اب
رات کے اس اتھاہ دریا میں
خواب کی کشتیوں کو کھیتے ہیں

کی ہر نظم ایک چھوٹا سا نیم چڑ معلوم ہوتی ہے جسے تلخ حقائق کے تیزاب میں بجھایا گیا ہے۔ وہ
جادو نہیں جگاتے اور نہ انقلابی گھن گرج کے قائل ہیں۔ ان کی نظموں کی جاذبیت تصورات کی
ہے۔ سادہ سادہ الفاظ بھی شبیہیں بن بن کر متشکل اور مجسّم ہوگئے ہیں۔ اُن کی تراکیب ،
صنعت ادا کا نمونہ پیش کرتی ہیں جن سے خیال کا حُسن اور اثر دوبالا ہوگیا۔ مثلاً :

اپنے شانوں پہ منزلوں کے نشاں
لیے پھرتی ہے گردِ صحرا میں
سر برہنہ ہوا کے ہونٹوں کو
سینے آئے ہیں اجنبی لمحے

'اسم اعظم' میں نظموں کے علاوہ ۲۶ غزلیں بھی شامل ہیں۔ شہریار کی یہ غزلیں بھی اسی مزاج کی غماز ہیں جو ان کی نظموں میں کارفرما ہے۔ ان کی بھی اپنی لَے ہے۔ یہاں بھی بلند آہنگی یا معاملہ بندی نہیں ہے بلکہ وہی کچھ دھیما دھیما انداز ہے اور ٹھیری ٹھیری جذبے کی آنچ، سوزِ آرزو نمایاں ہے مگر دیانت اور متانت کے ساتھ:

ہم نے تو کوئی بات نکالی نہیں غم کی　　وہ زود پشیمان، پشیمان سا کیوں ہے
یہ اور بات دل کو ہیں بے مہریاں ہی یاد　　ہم پر وگرنہ آپ کے احسان ہیں بہت
وہ بے وفا ہے، ہمیشہ ہی دل دکھاتا ہے　　مگر ہمیں تو وہی ایک شخص بھاتا ہے
دوستوں میں نہیں وہ بات جو اغیار میں ہے　　کچھ بھی ہے، پہ تامل ہمیں اظہار میں ہے
لگتا ہے اُس کی باتوں سے یہ شہریار بھی　　یاروں کے التفات کا مارا ہوا سا ہے

شہریار کے کلام میں نئی نسل کی خود اعتمادی اور خود اختیاری کی نمود بھی ملتی ہے اور روحِ عصر کی جلوہ گری بھی جیسے:

مرکزِ دیدہ و دل تیرا تصور تھا کبھی　　آج اس بات پہ کتنی ہنسی آتی ہے ہمیں
گردشِ وقت کا کتنا بڑا احساں ہے کہ آج　　یہ زمیں چاند سے بہتر نظر آتی ہے ہمیں

'اسم اعظم' شگفتگیٔ نو کی تازگی لے کر ہمارے سامنے آیا ہے اور اس سے ہماری حکمت اور سکت کا اندازہ ہوتا ہے۔

(عبداللہ ولی بخش قادری)

طابع و ناشر: عبداللطیف اعظمی　　مطبوعہ: یونین پریس دہلی　　ٹائٹل: دیال پریس دہلی

تعارف و تبصرہ

(تبصرہ کے لیئے ہر کتاب کے دو نسخے بھیجے جائیں)

استاد بننے کا مزہ

مصنفہ: میوریل وسی
مترجمہ: پروفیسر محمد مجیب

سائز ۱۸×۲۲/۸، حجم ۱۰۵ صفحات، مصور، تاریخ اشاعت: نومبر ۱۹۶۵ء، قیمت: ایک روپیہ ۵۰ پیسے
ملنے کا پتہ: نیشنل کونسل آف ایجوکیشنل ریسرچ اینڈ ٹریننگ۔ ۱۱۴۔ سندر نگر۔ نئی دہلی ۱۱

نئی نسل کی تربیت اور نئے سماج کی تعمیر میں استاد کا سب سے اہم اور سب سے بڑا رول ہوتا ہے، وہ صرف معلومات ہی بہم نہیں پہنچاتا۔ سیرت اور شخصیت کی تشکیل بھی کرتا ہے، قوموں اور ملکوں کے مستقبل کا انحصار اچھے استادوں پر ہوتا ہے، خصوصًا ایسے استادوں پر، جن پر نوخیز دل و دماغ کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ ہندوستان میں تعلیم بڑھ رہی ہے، اسکولوں اور طالب علموں کی تعداد میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے، استادوں کی ٹریننگ کے لئے اسکول اور کالج بھی کافی تعداد میں کھل گئے ہیں اور کھلتے جا رہے ہیں، مگر ایسی کتابوں کی — خصوصًا اردو میں — بڑی کمی ہے، جن کو پڑھکر وہ نوجوان جنھوں نے اپنے پیشے کے بارے میں کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے، وہ معلمی کی طرف راغب ہوں اور جو لوگ اس شریف پیشے کو اختیار کر چکے ہیں، وہ اس کی اہمیت اور اس کے فرائض کو سمجھیں۔ خوشی کی بات ہے کہ مسز میوریل وسی نے پیش نظر کتاب لکھ کر اس کمی کو دور کرنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ حکومت ہند کی وزارت تعلیمات کے سکریٹری جناب پریم کرپال صاحب نے اس کتاب کے لیے مختصر پیش لفظ لکھا ہے، جس میں موصوف نے کتاب کے مقاصد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا ہے کہ "اس کتاب کا مقصد اور باتوں کے ساتھ یہ دکھانا ہے کہ معلمی کا پیشہ جس کی روایت صدیوں سے مسلسل چلی آ رہی ہے، بہت ہمت آزما ہے، اس کا سارا مزہ فیض رسانی کے قدرتی جذبے کی رعنائی میں ہے جو دینے والے ہاتھ کو دیتے رہنے پر مجبور کرتا ہے..."

یہ کتاب دوسرے لوگوں کے لیے بھی دلچسپی رکھتی ہے، مثلاً زیر تربیت اساتذہ اور وہ اساتذہ جو ہائر سکنڈری

اح کے لئے ایک شعبہ کے قیام کی تجویز پیش کی اور اس نے تمام یونیورسٹیوں اور کالجوں کو لکھ کر ایسی
ملاع فراہم کی تھی، جس سے قابل اعتراض کتابیں مسلم طور پر سامنے آگئیں۔ ان میں مارسڈن اور
یا نوس کی کتابیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں جو اس وقت ہندوستان کے طول وعرض میں رائج
میں۔ اس شعبہ نے قابل اعتراض حصے نقل کر کے رجسٹرار الہ آباد یونیورسٹی کو بھیجا جس نے یہ
سئلہ سنڈیکیٹ میں رکھا اور سنڈیکیٹ سے پھر یہ مسئلہ ڈایرکٹر تعلیمات کے ذریعہ مارسڈن کو بھیجا گیا
رسڈن نے مولانا سے لکھنؤ میں ملاقات کی اور قابل اعتراض حصے نکال دینے کا وعدہ کیا، لیکن
جواب میں اسے لکھا گیا کہ "پوری کتاب کا لب ولہجہ ایسا ہے کہ چھوٹے بچوں کو پڑھانے کے قابل نہیں
چند حصوں کو نکال دینے سے کیا فائدہ ہوگا"۔

اس کے بعد شعبہ نے الہ آباد یونیورسٹی کی تاریخ وجغرافیہ کی دوسری کتابوں کو لیا اور ان میں
قابل اعتراض حصوں کی نشان دہی کی۔ پھر اور صوبوں کی تاریخی کتابوں کا جائزہ لیا اور اپریل ۱۹۱۲ء
کے اجلاس لکھنؤ میں جب یہ اقتباسات پیش کئے گئے تو جلسہ میں غم وغصہ کی ایک لہر دوڑ گئی اور پھر
مولانا نے حاضرین سے خطاب کیا:

"حضرات! کیا آپ نے اس پر غور کیا ہے کہ آپ کے ہزاروں لاکھوں بچے ان الفاظ کو
مدرسے میں پڑھتے ہیں جن کو آج آپ نے سنا اور جن کے سننے سے آپ کے دل لرز لرز
گئے ہیں، اور جن پر آپ نے نفرت کے نعرے بلند کئے ہیں، کبھی آپ نے اس سے پہلے نعرے
بلند کئے تھے۔ سوال یہ ہے کہ جب آپ کا لڑکا پڑھ کر گھر میں آتا تھا تو کیا کبھی اس نے شکایت
کی کہ ابا ایسے ناگوار اور لغو الفاظ ہم کو اسکول میں پڑھائے جاتے ہیں، آپ کا احساس مذہبی
زائل ہو رہا ہے، آپ کو اس پر رونا چاہئے کہ آپ کی فیلنگ، آپ کے احساس مذہبی بالکل
فنا ہوتے جاتے ہیں"۔ (روداد لکھنؤ ۱۹۱۲ء)

غرض یہ ہے کہ مولانا کا وہ دینی اور قومی احساس جس نے عام تعلیم کی اصلاح میں بھی اس قدر
نمایاں حصہ لیا ہے اور اس کی بنیاد پر انھوں نے جس جرأت اور جس بصیرت سے کام لیا ہے ہمارے آج کے قومی تعلیم